

التيسير المهدى في شرح المنخب

تَسْهِيلُ الْحَيَاةِ

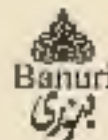
لِلْعَلَامَةِ حُسَامِ الدِّينِ مُحَمَّدِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَمْرٍ الْأَخْصِي كَتَبَ الْمُتَوَفَّى ١٤١٦ هـ



إعداد وترتيب

محمَّد أنور البرفساني

شيخ الحديث بجامعة العلوم الإسلامية
علامة يوسف بنوري تاون كراتشي



www.islaminsight.org



التبشير بالهدى في شرح التفتاب

تسهيلا للحساب

التيسير المهدى في شرح المنتخب

تسهيل الحسبي

للعلامة حسام الدين محمد بن محمد عمرا الأخصيكتي المتوفى ٨٦٦هـ

إعداد وترتيب

محمد أنور البدر حساني

شيخ الحديث بجامعة العلوم الإسلامية
علامة يوسف بنوري تاون كراتشي



www.islaminsight.org

جميع الحقوق محفوظة للناشر

2004

Email: umaranwer@gmail.com

Cell: +923333900441

جميع الحقوق محفوظة للناسخ

الطبعة الثانية ١٤٣٥هـ - 2014

بيت العلم للكتاب



A-30 BLOCK-19 GULSHAN-E-JOBA,
KARACHI-PAKISTAN
CELL: 999-3273629 - 999-399441

Omararwar@hotmail.com

مكتبة بيت العلم
للكتاب



Shafiq Center, Shop # 2, Canal Line # 3,
Near Masjid-e-Masjid,
Under Bazar, Karachi. Postal Code : 74200
Phone : +92-21-32729089, +92-21-32780376
Fax : +92-21-32725873

E-mail : zameerpublishers@gmail.com
Website : <http://www.zameerpublishers.com>

كتب المؤلف في نظر فضيلة الدكتور وهبة الزحيلي
صاحب التأليفات القيمة الشهيرة

فضيلة الأستاذ الحليل الشيخ الكبير محمد أنور البدرعشاني المحترم
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ، وبعد :

وصلني خطابكم الكريم وهديتكم القيمة : الكتب الخمسة ، وذلك يدل على
عطفكم الكريم ، وأدبكم الحم العالى ، فلکم منى عالى الشكر والامتنان والتقدير ، وفى
كتبكم بحر وبركة وتيسير للعلم واذلال قياده ، وهذا دليل على سعة الأفق العلمى والتمكن
من تعيد طريق الفهم أمام الآخرين .

واننى لأشكر تواضعكم أيضا وحسن ظنكم بى ، فالمهم تحقيق الفائدة
عن طريقى أو طريقكم .

بارك الله فى جهودكم العظيمة وفى متابعة سير التعليم فى أنحاء الهند باللغة
العربية ، فذلك ليس من السهولة ، وحرصكم على العربية دليل على قوة الايمان
والاخلاص لوصول الطلاب بمصادر المعرفة التى أغلبها بالعربية .

أرجو الله أن نلتقى بكم حين زيارتنا لفضيلة أعيننا العلامة محمد تقى العثماني فى
٩/٢٠ الشهر القادم ، والله الموفق .

والسلام عليكم

أعوكم عناد العلم والعلماء

وهبة الزحيلي

بسم الله الرحمن الرحيم

١- مقدمة

الحمد لله خالق البدائع، ومنتزك الشرائع، والأمر بحفظ الودائع، ومعلم الحرف والصنائع، مفجر الأنهار والينابيع، مُقعد القواعد، وواضع الكليات، ومؤصل الأصول، ومخرج الجزئيات، المختار لرواية دينه العدول الثقات، المبشر بالجنة لمن آمن وعمل الصالحات، والمزيد عبده محمداً ﷺ بالآيات البينات، فأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن سيدنا ونبينا محمد عبده ورسوله، صلى الله تعالى عليه وعلى آله وصحبه وعلماء أمته وأتباع ملته، وبارك وسلم تسليماً كثيراً.

أما بعد: فإن تقسيم العلوم الشرعية إلى الأصول والفروع، فقد اختاره الله تعالى في كتابه وقال: ﴿أصلها ثابت وفرعها في السماء﴾ أى أصل الكلمة الطيبة المشبهة بالشجرة الطيبة ثابت في القلوب، وتخرج فروعه والأعمال الصادرة لأجله، وتنصعد إلى السماء ﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾، فأشارت الآية إلى أن الأصل ثابت لا يتغير، والفرع يتفرع ويخرج من الأصل كل حين بإذن ربه، فالأصل كالشمس وفرعه كضوءها، أو هو كالشجرة، والفرع ثمرتها، كما يدل عليه التشبيه، فأصول كل علم (فقهاً كان أو غيره) طرق مدللة، ومنهاج واضح في فهم تلك العلوم، والوصول إليها، كما أن أصل الأعمال، وهو الإيمان حامل وموجب ومحرك للإتيان بالأعمال، فمتى كانت الطرق وعرة، والمناهج صعبة، يعسر الوصول إلى الغاية، ويشكل إدراك النهاية.

(١) فأصول التفسير هي القواعد المستنبطة من كليات الآيات واستقراءها، أو الموضوعية بضوء سياق الآيات وسباقها، والتي تمتد وتساعد في فهم مدلول الآيات وأحكامها، ثم هي على نوعين: الأصول التي تتعلق بقواعد الرواية، والتي أخذت من قواعد الدراية، ومن أجلها تنوع التفاسير.

(٢) وأما أصول الحديث فهي القواعد الموضوعية من أحوال المتون ورواتها، وما يتعلق بهما.

(٣) وأصول الفقه استعملت في معنيين: (١) أدلة الفقه: وهي الأدلة الأربعة المتفق عليها. (٢) والقواعد التي يتوصل بها الفقيه إلى العلم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.

ففي كتب أصول الفقه (بأى طريقة كانت من طريقى المتكلمين والحنفية) يبحث عن المعنيين (عن الأدلة وعن القواعد الموصلة إلى فهم الفقه من الأدلة). وقد أشار النبي ﷺ إلى بعض الأصول والكليات الفقهية التي يتفرع منها أحكام وجزئيات كثيرة، ويفهم منها طريق الاستنباط والتطبيق، وأخذ الأحكام من النصوص.

(١) قال النبي ﷺ في ربط الأعمال بالنية: «إنما الأعمال بالنية». (٢) وفي أن مدار الثواب والعقاب هو النية دون العمل قال: «إنما لكل امرئ ما نوى» ومرة قال: «نية المؤمن خير من عمله».

(٣) وقال ﷺ: «الغرم بالغنم» أى من وجب عليه غرامة شيء يكون له نفعه أيضاً. (٤) وقال: «الخراج بالضمان» فمن وجب عليه ضمان شيء، يكون له ما خرج منه من الفوائد والمنافع.

(٥) وقال عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» أى لا يقبل المسلم ضرر أحد ولا يضر أحداً.

(٦) وقال: «كل مسكر خمر وكل خمر حرام». (٧) و«نهى النبي ﷺ عن بيع ما ليس عنده». (٨) و«نهى النبي ﷺ عن بيع ما لم يقبض».

(٩) و «نهى النبي ﷺ عن ربح ما لم يضمن» . (١٠) وقال : «بحرم من الرضاع ما يحرم من النسب» . (١١) وقال : «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته» .
وقال الفقهاء :

- (١) البقن لا يزول بالشك . (٢) الأمور بمقاصدها .
- (٣) العادة محكمة (٤) «ما رآه المؤمنون حسناً فهو عند الله حسن» .
- (٥) لام الجنس تبطل معنى الجمعية . (٦) لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز .
- (٧) لا يجوز العموم في المشترك ، وغيرها من الكليات .
- وفي القرآن المجيد وردت الكليات الاعتقادية :

- (١) ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ .
- (٢) ﴿كل من عليها فان﴾ .
- (٣) ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾ .
- (٤) ﴿وكل شيء أحصيناه في إمام مبين﴾ .
- (٥) ﴿وكل شيء أحصيناه كتاباً﴾ .
- (٦) ﴿قل كل يعمل على شاكلته﴾ .
- (٧) ﴿كل امرئ بما كسب رهين﴾ .
- (٨) ﴿إن كل نفس لما عليها حافظ﴾ .
- (٩) ﴿كل له قانتون﴾ .
- (١٠) ﴿خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل﴾ .
- (١١) ﴿وإن كل لما جميع لدينا محضرون﴾ .
- (١٢) ﴿ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد﴾ .
- (١٣) ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾ .
- (١٤) ﴿والله بكل شيء عليم﴾ .
- (١٥) ﴿والله على كل شيء شهيد﴾ .
- (١٦) ﴿وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه﴾ .
- (١٧) ﴿كل في فلك يسبحون﴾ .

والقواعد الأصولية بعضها مأخوذ من النصوص، وبعضها من آثار الصحابة والتابعين، وبعضها من كلام العرب وأصول أهل اللغة، وأكثرها من كلام الفقهاء المتقدمين، ومن الكليات التي استخدموها عند الاستدلال بالنصوص، فالقواعد الأصولية هي أعم القواعد التي يحتاج إليها الفقيه في فهم الفقه وأخذ من أدلته، وتلك القواعد على نوعين: بعضها مأخوذ من عمومات النصوص، وهي قواعد منصوصة - كما أشرنا إليها - وبعضها مأخوذ من عمومات كلام الفقهاء وهي قواعد اجتهادية، وهذه أكثر في كتب أصول الفقه.

٢- منهج العلامة حسام الدين في "منتخبه"

وقد نهج حسام الدين في "منتخبه" منهج المدرسة الحنفية في الأخذ بالمعقول قبل الأخذ بالمعقول، وفي الاستغناء من الينابيع النقلية، والاهتمام بها قبل احتياجه إلى الحياض العقلية، فذكر الأصول والقواعد المنصوصة أو المنقولة، ثم فرّع عليها الجزئيات والأمثلة التطبيقية، واختار في التقسيمات والأمثلة أسلوب البزدوي والسرخسي، ولم يذكر الوجوه العقلية التي استخدمها أصحاب مدرسة المتكلمين في التقسيمات، وبيان وجوه الحصر، بل أراد أن يثبت النقل من طريق النقل أولاً، حتى يظهر هدم توقّفه على العقل، نعم قد يؤيد النقل بالعقل، ويشير إلى بعض الوجوه العقلية، كما فعل ذلك في بحث الأحكام المشروعة، فعرف العقل وأثبت ضرورته للأهلية (أهلية التكليف) وفهم الخطاب، ودكّر مجاله والأمور التي يحتاج فيها إلى العقل بكليته، وما لا يحتاج إليه، أو ما لا يصل إليه العقل.

وردّ على من ألغى العقل، وعلى من جعله أصلاً، وقدمه على النقل ردّاً شديداً.

وأما أصحاب مدرسة المتكلمين فاهتموا بالوجوه العقلية أكثر من اهتمامهم بالوجوه النقلية، فذكروا الكليات العقلية، ولم يأتوا بالتفريعات والجزئيات والتطبيقات العملية مثل أصحاب المدرسة الأولى.

ومن أهم كتب مدرسة المتكلمين: البرهان للإمام الحرمين المتوفى ٤٧٨هـ، وكتاب المتصفي للإمام الغزالي المتوفى ٥٠٥هـ، وكتاب المعتمد لأبي الحسن المصري المتوفى ٤٣٦هـ.

ومن أشهر كتب المدرسة الحنفية: تقويم الأدلة لأبي زيد الدبوسي المتوفى ٤٣٠هـ، وميران الأصول لعلاء الدين السمرقندي المتوفى ٥٥٢هـ، وأصول البزدوي المتوفى ٤٨٢هـ، وأصول السرخسي المتوفى ٤٩٠هـ. وهذا هو وجه الفرق الأساسي بين منهج المدرستين، وللتعلق بين المنهجين بدأ بعض العلماء بالجمع بينهما، مثل بديع النظام الساعاتي الحنفي، وعبيد الله البخاري، وابن الهمام وغيرهما.

أنواع كتب أصول الفقه

فجاء كتب أصول الفقه على ثلاثة طرق:

طريقة الحنفية، وطريقة المتكلمين، وطريقة الجمع بين المنهجين، وقد فصلتُ هذا البحث في مقدمة تيسير أصول الفقه - أولاً، وبسطته في مقدمة أصول الفقه للمبتدئين - ثانياً، فلا حاجة إلى تطويل المقدمة بهذا البحث ثالثاً.

والحاصل: أن المصنف انتخب كتابه من "أصول فخر الإسلام البردوي"، ومن "أصول الإمام السرخسي" على طريقة ومنهج الحنفية، وأظهر بعمله وأسلوبه أن كتابه هذا ليس على منهج المتكلمين، حيث ترك بحث الحكم وأبواعه، وذكرَ الحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به، وكون الحكم بديهيًا أو نظريًا، فإنها كلها اصطلاحات وتعابير كلامية.

ولا شك أنه استفاد من محاسن أصول الكرخي، وأسس أصوله من تأسيس الدبوسي، كما أنه قرأ كلامه من "تقويم أدلته" ومذكر في بيان مأخذه بقية الكتب التي اقتبس منها - إن شاء الله تعالى -.

٣- أسلوب العلامة حسام الدين في "منتخبه"

واعلم أن المسح هو طريق بيان المباحث (أصولية كانت أو غيرها) كمسح المتكلمين، ومسح الجمعية، والمسح المحلوط بينهما، ومسح المطلقين ومسح الدعويين والبلاعيين وغيرهم.

والأسلوب هو طريق ترتيب الكلمات والحمل، والترتيب بين الدليل والدعوى (المدلول) وبين مقدمات الدليل، ورعاية القيودات الضرورية، وترك الحشو والتطويل والإطباب المحل، والإيجاز المحل، وكذا ترك التعقيد والصعوبة أو احتيارها، ورعاية هذه الترتيب وتلك الأمور وعدمها يعرف حسن الأسلوب وفصاحته أو ضدتهما.

فأسلوب المصنف ليس بلاعياً ولا أدبياً سهلاً، ولا بكلامياً جافاً، ولا بمنطقياً عقلياً وبرهاني خالص، وإنما هو أسلوب أصولي مصبوغ بأساليب الفقهاء الأصوليين، ومرتب ببعض الأساليب الجدلية المفهومة للخصم، ولم يترك الأسلوب الكلامي بكليته، وإنما اهتم ببيان العروجات الفقهية رعاية لمنهجه المختار، فترك السط في البيان، والتعصيل في الكلام، فأسلوبه أسلوب المتن الموجزة الصعبة، دون الشروح السهلة المسوطة، فاحتصاره مخل، وانتخابه مسهم، فترك العبارات الواضحة، والتعيرات الصافية، وأشار إلى الإشارات والرموز، وزاد على القارئ الإجمال والغموض.

٤- أهم الأبحاث الأصولية التي أوردها حسام الدين في "منتخبه"

ومن كثرة انتحائه واقتباسه من أصولي فخر الإسلام البزدوى والإمام السرخسى سمي كتابه بـ "المنتخب"، وكان لقبه حسام الدين، فأضيف إليه المنتخب، وقيل: "منتخب الحسامي" ثم خففه فصحاء العجم، فقالوا: "الحسامي" هذا هو وجه تسمية الكتاب.

١- فذكر بعد إجمال الأدلة الأربعة: الكتاب (القرآن) ثم عرفه بالتعريف الرسمي العام، وبين مصداقه، وأشار إلى ما صدر عن الإمام أبي حنيفة من الفتوى حول نظم القرآن، ثم الرجوع عنه.

٢- وذكر للكتاب (القرآن) أربعة تقسيمات، وعشرين قسمًا مع بيان تعريفاتها وأمثلتها، وأحكام كل واحد منها، وبيان مراتبها عند التقابل أو لتعارض.

٣- ولقب طرق استدلال مآثر الأئمة بالوجوه العاسدة - والله أعلم بصاد وجوه استدلال العلماء -.

وذكر منها خمسة وجوه، وبين وجه صحتها، وذيله ببيان المطلق والمقيد وأنواعهما وأحكامهما، وجاء لهما بالأمثلة المصوصة والفرعية.

٤- ثم ذكر الأمر، وحمله من أقسام الخاص، واستدل عليه بقوله: "فإن صيغة الأمر من تعاريف الفعل، وضع لمعنى خاص".

(١) معرفته وذكر موجه (٢) وأشار إلى حكم الأمر الوارد بعد الحظر (٣) ثم تكلم عن إيجابه التكرار أو عدمه (٤) وتكلم عن حكم الأمر المطلق عن الوقت، هل يوجب الامتثال فوراً أم لا؟ (٥) وذكر أنواع المأمور به المقيد بالوقت، هل يكون له ظرفاً أو معياراً (٦) وذكر أنواع الأداء والقضاء من الكامل والقاصر.

٥- ثم أشار في خلال بيان مباحث وأنواع المأمور به إلى الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء، ومثل له من المعاملات بنفس وجوب الثمن ووجوب أدائه.

٦- وبحث بحثاً عقلياً دقيقاً عن أجزاء الوقت كاملها وناقصها، وجعل الوقت سبباً للوجوب في الطاهر، وعلق كمال الوجوب بكمال جزء الوقت، ونقصانه بنقصانه، فجعل الجزء القريب من الغروب ناقصاً، والجزء القريب من الطلوع كاملاً، ثم فرغ عليه جواز أداء العصر في آخر جزء من أجزاء وقته، فجعله جائزاً، وجعل أداء المعجر في آخر جزء من أجزاء مكروهاً، وورد في الحديث: «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدركها» أي كلها.

٧- وذكر أمثلة فرعية للصوم، والركاة، وصلاة المسافر والمريض، والسر والحج وأمثالها.

٨- وأورد فصلاً مستغلاً لبيان حكم الواجب بالأمر من الأداء والقضاء، ومن بيان المماثلة بين الأداء والقضاء، وتكلم عن السبب الموجب للقضاء، هل هو السبب الموجب للأداء نفسه أو غيره؟ ومثل للمقضاء بقضاء الصلاة والصوم والاعتكاف والتقية بدل الصوم، وقياس الصلاة عليه، وبحث عن بيان المماثلة الصورية والمعنوية، فذكر مثلين. مثلاً معقولاً، ومثلاً غير معقول، وفرع عليهما أحكاماً وجزئيات.

٩- وجعل التكليف على العبادات مبنياً وموقوفاً على القدرتين: القدرة الممكنة (التي تجعل الفعل ممكن الصدور والوقوع) والقدرة الميسرة (التي تجعل الفعل الممكن يسراً وسهلاً، وجعل الفرق بينهما بدرجة) ثم ذكر وجهاً آخر للفرق بينهما، وجعل مدار وجوب أداء الركاة والعشر والخراج على القدرة الميسرة، وفرع عليه جواز التكفير بالصوم عند الحث إذا ذهب ماله، وكذلك جعل مدار وجوب الحج على القدرة الميسرة.

١٠- وأورد فصلاً آخر بين فيه حسن المأمور به، وذكر أنواع الحسن من الحسن لعينه والحسن لغيره، ومثل لكل واحد منهما مع بيان وجه العينية والغيرية، ثم بين حكم قسمي الحسن كليهما وفرع عليه أمثلة وجزئيات.

١١- وجاء بفصل مستقل لبيان السبب وبيان موجهه وحكمه، ودلالته على القبح، وبيان أنواع القبح من القبح لعينه والقبح لغيره، فجعل انقسام السبب باعتبار صفة القبح كاتقيام الأمر باعتبار الحسن.

ثم جاء بالأمثلة التطبيقية لنوع القبح، وفرع عليها جزئيات عائدة لها، وذكر أنواعاً من أسباب موجهة للقبح مع توضيحها بالأمثلة من المعاملات والمعاملات العاصلة.

وأجاب عن بعض الشبهات التي أوردت بزعم النفي نبياً، مع أن النفي

إحار، والنهي إنشاء، وأورد بحثاً دقيقاً في أن الفعل النهي الممنوع مثل الربا، هل يوجب نعمة قرابة المصاهرة؟

وجاء بمقدمات ولوازم بعيدة لإثبات حرمة المصاهرة بالزنا، وذكر مناسبة بين الفرع والأصل ولأجلها يقوم الفرع (التراب) مقام الأصل (الماء).

١٢- وجمع في فصل واحد حكم الأمر والنهي في صدهما، يعنى هل يقتضى الأمر شيء كراهية صده؟ وهل يقتضى النهي عن شيء حواره صده أو سنيته؟

فأشار إلى اختلاف العلماء فيه أولاً، وأشار إلى مختار الحنفية ثانياً، ثم فصل المذهب المختار، ومثل له من الأمر والنهي

١٣- ثم عقد فصلاً لبيان الأسباب الطاهرة لوجوب الأحكام الشرعية، وقال: اعلم أن أصول الدين وفروعه مشروعة بأسباب جعلها الشرع أسباباً لها (وعلامات لمعرفة وحب أداءها)، فمثل بالحج والبيت، والصلاة والأوقات، والكفارات وأسبابها، ثم فصل وطق كل حكم بسبب الخاص الموجب له ظاهراً، فإن الموجب في الحقيقة هو الله تعالى، والأسباب علامات ومعرفات لوجوب الأداء عند معاينة الأسباب وتكررها بتكرر تلك الأسباب، وقدم أمثلة كثيرة للعبادات والمعاملات والعقوبات، وفرع عليها مسائل.

١٤- وذكر في آخر بحث الكتاب فصلاً أشار فيه إلى نوعي الأحكام الشرعية من العريضة والرحضة، وذكر تعريفهما وحكمتيهما، وأقسامهما، وأمثلتهما من العبادات المختلفة، وفرع عليهما مسائل.

٢- باب السنة

١- ذكرها حريان التقسيمات والأقسام التي مرت في بحث الكتاب، وأن السنة فرع للكتاب في إجراء هذه الأمور ورعايتها.

٢- ثم قسم السنة (الحديث) إلى المسند والمرسل، وجعل مسند الصحابي

محمولا على السماع، وكذلك مرسل التابعين وتنع التابعين إن وصح أمره (حاله) واستان إسناده، فهو محمول على السماع حتى جعله فوق المسند.

٣- وذكر الاختلاف في قبول المرسل، والاحتجاج بمرسل غير خبر القرون (غير لقرون الثلاثة) إلا إذا روى الثقات مرسله كمسند مثل مرسل محمد بن الحسن وهو من نفع التابعين.

٤- ثم ذكر الأقسام الثلاثة المشهورة للمسند، وهي المتواتر والمشهور وخبر الواحد مع تعريفاتها وأمثلة بعضها، وأحكامها، وأعجب في جعله المشهور نوعاً من المتواتر، وأسند إلى أبي بكر الجصاص، ومع ذلك يؤول منكر الخبر المشهور ولا يكفر.

٥- وأجاز الريادة به على كتاب الله، وقال: وهو نسخ عدد، ثم أورد ثلاثة أمثلة للريادة على الكتاب بالخبر المشهور

٦- وذكر أربعة شروط لقبول خبر الراوى والأحد به وهي: الإسلام، والعدالة، والعقل، والنص.

٧- وجعل خبر الراوى المستور كخبر العاسق في عدم جواز الاحتجاج به إلا المستور في الصدر الأول، أي فرق بين المستور من الصحابة والمستور من سائر القرون.

ثم بحث عن خبر العاسق بطهارة الماء ونجاسته، وأنع على خبر العاسق خبر الكافر والصبي والمعتوه في قبول خبرهم بجماعة الماء إذا وقع في قبض السامع، أي يتحرى في قبول خبرهم بجماعة الماء وطهارته.

٨- وفرق بين العادات والمعاملات التي لا إلزام فيها، كالوكالات والمصاريات والإذن في التجارة، بأن خبر كلٍّ ميمر يعتبر ويقبل فيها، سواء كان كافراً أو صيباً أو معتوهاً أو عبداً أو أمة، ثم استدل بقوله: لعموم الضرورة الداعية إلى سقوط سائر الشرائط في قبول خبر هؤلاء.

٩- وجعل التحرى شرطاً لقبول خبر العاسق في حل الطعام وحرمة، وطهارة الماء ونجاسته.

ثم قال ولا ضرورة في المصير إلى رواية الفاسق في الدين أصلاً، فاستدل بقوله لأن في العُدول من الرواة كثرة، وبهم عية، فلا يصار إلى خبر الفاسق بالتحري (لعدم ضرورته).

١٠ - وتكلم عن قبول روايه أهل الأهواء (الدين جعلوا ديبهم على حسب أهواءهم) كلاماً تحقيقياً بأن المحترز عدم قول رواية من دعا الناس إلى هواء ويدعته لأن الحاجة (إقامة الحجة) والدعوة إلى الهوى سب دأج إلى التفوكل، فلا يؤمن على حديث رسول الله ﷺ.

١١ - وقسم راوي خبر الواحد من الصحابة بعد جملة حجة إلى ثلاثة أقسام رئيسية. (١) بأن كان معروفاً بالعلم والتقدم في الاجتهاد، وذكر أمثلة لهذا النوع، ثم قال في بيان حكم روايتهم ' كان حديثهم حجة يترك به القياس.

(٢) وإن كان الراوي معروفاً بالمدالة والحفظ والنسب دون العلم، مثل أبي هريرة وأنس بن مالك، فإن وافق حديثه القياس، عُمل به، وإن خالف القياس، يترك حديثه، ويؤخذ بالقياس لضرورة حفظ القياس، وعدم انسداد باب الرأي، ومثل بحديث (المصراة) المروي عن أبي هريرة.

(٣) وإن كان الراوي (من الصحابة) مجهولاً لا يُعرف إلا برواية حديث أو حديثين، مثل وابصة بن معبد، وسلمة بن المحبق، فذكر لمثل هذا الراوي أربع أحوال، ورتب على كل حال حكماً.

وقد أجد المصنف على تقسيمه هذا، وجعله أبا هريرة وأنس بن مالك غير فقيه، وعلى إحارته تقديم القياس على خبر أمثالهما من الصحابة، فإنه ليس هذا مذهب الجمهور واختيار المتقدمين من علماء الحنفية، وإنما هو مذهب عيسى ابن أبان ومن تبعه.

ورد عليه عبد العزيز البحاري في شرحه (كتاب التحقيق) على المتحجب ردّاً شديداً، وكذلك ردّ على هذه الفكرة في شرحه (كشف الأسرار) على أصول البيهقي.

وأعاد في الآخر تأكيداً أحكام المتواتر، والمشهور، وحبر الواحد، والخبر المكرر.

١٢- وختم بحث السنة بأصل متفق عليه عند علماء الحديث، وهو أن الراوي إذا ظهرت مخالفته عما رواه قولاً وعملاً بعد روايته إياه يسقط العمل بهديثه المروي عنه، وكذلك يسقط العمل به إذا ظهرت المخالفة من أئمة الصحابة وأئمة الحديث؛ لأن شأن الحديث لا يحتمل على أمثالهم، فمخالفتهم وتركهم العمل به دليل على ضعفه أو نسجه.

١٣- ثم أورد بحث المعارضة، وعرفها، وبين أنواعها وطريق دفعها، وأشار إلى الاختلاف في تعارض خبر الإثبات والنفي، وإلى دفعه في الروايات الحديثية، وجاء بالأمثلة والتفريعات.

١٤- وأكمل بيان السنة بذكر البيان وأنواعه الخمسة، ومن أهمها السخ، والاستثناء، والتعليق والنفر، وفرع على أنواع البيان مسائل عجيبة.

١٥- وتصدى لبيان أفعاله عليه الصلاة والسلام والاقتداء بها.

١٦- كما أنه تعرض لبيان أنواع تلقى النبي ﷺ أحكام الشرع من طريق الوحي بنوعيه، ومن طريق الاجتهاد والإلهام، وكان ﷺ لا يترك على الخطأ في الاجتهاد، بل ينبيه الله تعالى كما قال: ﴿عما الله عنك لم أدت لهم﴾.

١٧- وتكلم عن شرائع من قبله من الأنبياء وجعل عدم إنكار الكتاب والسنة شرطاً للأخذ بها.

١٨- وجعل متابعة أصحاب رسول الله ﷺ مورد البحث، وذكر اختلاف العلماء وأقوالهم فيه، وعين موضع الخلاف ومحل النزاع، ثم قال: لا يعدو الحق عن أقوالهم في صورة اختلافهم، وختم البحث بحوار تقليد التابعي وشرطه

باب الإجماع

- ١- لم يتعرض لتعريف الإجماع، وتكلم عن من يعقد بهم الإجماع، أو من يكون أهلاً للإجماع، فذكر في هذا الصدد أربعة أقوال، وصحح القول الرابع، ثم ذكر من لا يضر محالفتهم الإجماع.
- ٢- وذكر للإجماع (قوة وضعفاً) أربعة أقسام أو أربع مراتب
- ٣- فذكر اختلاف العلماء في المرتبة الرابعة
- ٤- وتكلم في الآخر عن طريق وصول الإجماع إليها، فذكر له بهذا الاعتبار ثلاثة أقسام عن طريق التواتر، وعن طريق الشهرة، وعن طريق أخبار الأحاد

باب القياس

- ١- جعل موضوع البحث الأساس في القياس خمسة أمور بيان نفس القياس (أي مفهومه اللغوي والاصطلاحي) وبيان شرطه، وركبه، وحكمه، والدفاع عن الأسئلة الواردة على القياس وأشغل صفحات من منجبه بمباحث القياس والكلام عن هذه الأمور الخمسة الأساسية، فإن مدار القياس واستساط الحكم به على معرفة تلك الأمور
- ٢- وتكلم عن الاستحسان وجعله نوعاً من القياس، من غير أن يكون حجة مستقلة، فيريد به عدد الأدلة الشرعية على الأربعة، ولم يستحسن سائر الأئمة بإبكارهم إيائه، ثم جعل له أربعة أنواع، واستوعب أسباب ضرورته وشرائطه، ولقوة علته، وصعب علة القياس الطاهر عند التعارض، جعل الأحاد به مستحسنًا، وسمي بالاستحسان.
- ٣- وجعل استصحاب الحال حجة دافعة دون مثنة.
- ٤- وتكلم عن العلل الطردية والمؤثرة، وجعل مدار القياس العلل المؤثرة، ثم جاء بأمثلة وتفريعات.

٥- وذكر لدفع العلل الطردية أربعة وجوه، ولدفع العلل المؤثرة وحيث، وحاء في أثناء البحث بالتفريعات الفقهية والأصولية، وأشار إلى مسائل فقهية هامة عاية الأهمية، وفي الحقيقة أورد في باب القياس نوعاً من الفقه التطبيقي الذي يحتاج إليه العقبة كثيراً.

٦- ثم أورد بحث الترجيح وعرفه، ثم ذكر ما يصحح أن يكون مرجحاً من الأدلة، وذكر أسباب الترجيح، فقدم للترجيح أربعة أقسام أو أربعة أسباب، ثم فرع على كل سبب مسائل وأحكاماً فقهية، فطلق العروع على الأصول تطبيقاً عديم رصياً يتحير منه العقول.

٧- فحسب جميع الأحكام الناتجة بالأدلة الأربعة على نوعين. (١) الأحكام المشروعة (الأحكام التكليفية) (٢) وما يتعلق به الأحكام المشروعة (الأحكام الوضعية).

ثم يقول في وجه إيراد الأحكام بقسميه بعد باب القياس: وإنما يصح التعليل للقياس بعد معرفة هذه الجملة (من الأحكام) فألحقها بهذا الباب (باب القياس) لتكون وسيلة إليه بعد إحكام طريق التعليل.

٨- وذكر للأحكام التكليفية أربعة أنواع، ثم جاء بأمثلتها، فجعل حقوق الله تعالى الخالصة ثمانية أنواع، فأورد أمثلتها، وفرع عليها مسائل وحرثيات تتعلق بالعقائد، والعبادات، والمعاملات، والعقوبات، والخروب، والصلح، والحقوق الاجتماعية التي يحتاج إليها الشر في حياته.

٩- ثم ذكر للأحكام الوضعية المتعلقة بالأحكام المشروعة أربعة أنواع وهي لسبب، والعلة، والشرط، والعلامة، وعرف كل واحد منها، وقدم لها الأمثلة، وفرع عليها مسائل وحرثيات كثيرة تستوعب جميع أبواب الفقه، وكل أنواع مسائله.

١٠- ذكر اختلاف الأنظار في مرتبة العقل ومقامه، هل هو من العلل الموحدة

أم لا؟ وهل يتوقف معرفة الحسن والقبح عليه أم على الشرع؟

(١) فجعله المعترلة حاكماً، وقالوا يتوجه الخطاب من جانب العقل،
فجعلوه فوق الشرع

(٢) وألغى الأشعرية، وقالوا لا عبرة بالعمل أصلاً دون السمع، فلا يؤخذ
بالشرك قبل الدعوة عندهم.

(٣) ثم ذكر القول الصحيح في هذا الصدد بأن العقل معتبر لإثبات الأهلية
معرفة العقل وعين محاله، وعلاقته بالحواس، وشبهه بالشمس في منكوت
لظاهر.

وقال وما بالعقل كناية عن معرفة الحس والقبح، ومعرفة السعادة
والشقاوة، بل يحتج إلى الشريعة، ثم فرغ على هذا الأصل (أن العقل ليس
مستقل ولا حاكم ولا أنه عاجز محض ولغو) مسائل من الأهلية والوحيوت
والفصاء والعبدية والعقوبات وضمان المتلفات

١١ ذكر الأهلية، وحمل ساء أهلية الوحيوت على قيام الدمة والعهد،
وأشار إلى العهد الذي أحده الله عن عباده (عن درية آدم) يوم ﴿قد ألتئمت
بربكم﴾، وفرغ على هذا العهد الأروى مسائل، وعقائد، وتكاليف، وقال. إن
رسال الرسل وإبرال الكتب تذكير لهذا العهد المسمى، وقسم الأهلية تقسيماً ثانياً،
وهو أسباق تكون كاملة، وقد تكون قاصرة، وفرغ عليه حرنيات وأمتلة.

١٢ - وعقد فصلاً مستقلاً لبيان العوارض على الأهلية، ثم جعل تلك
العوارض نوعين سماوية، ومكتسبة، وذكر للعوارض السماوية أحد عشر نوعاً،
وللعوارض المكتسبة سعة أنواع، وقال بعض العوارض المكتسبة يكون بكسب
المكلف نفسه، وبعضها يكون بكسب غيره، فالجهل والسفه والسكر وغيرها تكون
بكسه، والإكراه يكون بكسب غيره.

ثم فرغ على هذه العوارض مسائل محتلفة وحرنيات متعددة واحتمالات
ممكنة.

وفي ديل العوارض المكتسبة ذكر للجهل أنواعاً، وأدرج فيها الخطأ في
الاجتهاد، فرد على بعض الأئمة، وشدد عليهم، وجعل حطأهم جهلاً

وأطب البحث في الهرل، والمسائل المتفرعة عليه، وذكر لها أمنه احتياطة أو تقديرية

١٣- وفي الآخر ذكر بعض مسائل احتضاً والسر، مع ذكر الأصول لى تنفر تلك المسائل عليها

١٤- وأورد في احتضاً بحث انوار من المكتسة مسائل الإكر، سوعه بعد ذكر الأصول الواردة في نوعى الإكر، وأطال الكلام فيما يتعلق بالإكر، وما يتفرع عليه.

١٥- وما أن بعض قواعد الأصول مأخوذ من كلام العرب وعرف أهل اللغة واستعمال الحروف في المعانى المصنعة أورد الأصوليون بحث حروف المعانى في كتبهم، فتعهم المصنف، وحفل باب حروف المعانى ديلاً لكتابه

١٦- وذكر منها نوعين مهمين كثير الوقوع في الكلام، وكثير الحاجة إليهما، فصارت مباحث (المتن) الكتاب الأساسية الثب وحسين

٥- مراجع حمام الدين الأخبكتى في منتخبه

المراجع التى رجع إليها حمام الدين وانتخب منها كتبه المتن كما يلى

١- أصول فخر الإسلام الرندى المتوفى ٤٨٢ هـ حيث وجدت بعد المقابلة أكثر عباراته مختصرة أو ملخصة

٢- أصول الإمام الرضى المتوفى ٤٩٠ هـ (مقدمة مبسطة).

ولم يذكر المصنف أباً زيد الدوسى المتوفى ٤٣٠ هـ ولا كتابه تأسيس النظر و تقويم الأدلة وكذا ليس لكتاب الجدول و مأخذ الشرائع تأليف أبى المصور المنزى ذكر في المتن ولا إشارة، وكذا لا اعتماد بقول من يقول إن صاحب المتن أخذ من المعتمد في أصول الفقه لأبى الحسن المصرى المعتزلى، المتوفى ٤٣٦ هـ، فإنه لم يذكره ولا كلامه قط، لا صراحة ولا إشارة

٣- وإنما أخذ عن الإمام محمد (١) فإنه قد يقول: قال محمد في الجامع

الصغير ، (٢) وقد يقول قال في الجامع ولم يصرّح ما المراد من الجامع الجامع الصغير أو الجامع الكبير ، وإنما يظهر مراده بعد المراجعة إلى جامعيه (٣) وقد يقول قال محمد في الأصل (المسوط)

(٤) وقد يقول قال محمد في الريادات ، ولم يذكر السيرين (السير الصغير) و (السير الكبير)

٤- وذكر الخصائص في الموضوعين من كتابه ، وأنا سعيد البردعي وأنا الحسن لكرخي في موضع واحد.

(٥) وذكر من الأئمة المتقدمين أنا حبيبة الإمام ، والإمام أبو يوسف ، والإمام محمد ، ورفيع هذيل ، وحسن بن زياد.

٦- وذكر أقوال الإمام الشافعي وآراءه ، ثم ردّ عليه ، ولم يذكر أي مد لأقوال الشافعي^٤ كما هي عادة علماء ما وراء النهر من عدم ذكر السد والإحالة إلى من أخذوا عنه .

وأما غير هؤلاء الأئمة فلم يذكرهم ، ولا أقوالهم ، وما أشار إليهم فقد ، ياليت لو ذكر الكتب التي انتخب منها متعنه ، أو ذكر مأخذ أقوال أئمتنا الثلاثة مع الاستدلال بالقائلين ، أو إلى الكتب ، أو ذكر مراجع أقوال الإمام الشافعي هذه هي حقيقة الأمر في مصادر متعنه ، ومن راد عليه ، فهو حرص وتحميم ، وظنّ وحسان ، فإنّ تصفّحت الكتاب ، وطالعت كلمة كلمة فما وجدت غير هذا .

٦- ترجمة المصنّف

هو الإمام الفقيه الأصولي المنكلم النظار محمد بن محمد بن عمر الأحسيكتي (إنّ التاء المثلثة ليست من الحروف الفارسية ، والكلمة أحسيكت فارسية) من علماء القرن السابع الهجري ، يسب إلى أحسيكت بفتح الهمزة وسكون الحاء المعجمة وكسر السين وسكون الياء ، ثم الكاف المفتوحة ، ثم تاء مثلثة أو تاء مشددة فوقانية ، والثاني (التاء) أولى ، كما ذكرنا وجهه .

تقع بلدة أحسيك في ما وراء النهر، وهي من بلاد فرعانة على شاطئ نهر شاش (تاش قند) على أرض مستوية، بينها وبين الحال نحو فرسخ، وتبعد عن أرب واطف بلاد ما وراء النهر، وأطفيها جواء، قال الشاعر أحمد بن محمد في هذه البلدة:

من سوى ترنة أرضي خلق الله الدثاما
إن أحسيك أم لم تلد إلا الكراما

ولادته:

وما وجدت في كتب التراجم والأعلام تاريخ ولادته، وأما محل ولادته فهو قصة أحسيك من نواحي فرعانة.

تاريخ وفاته:

توفي الشيخ الإمام الأحسيكي^٢ في اليوم الثاني والعشرين من ذي القعدة سنة ٦٤٤ هـ أربع وأربعين وست مائة للهجرة النبوية عليه ألف نجات ورحمات.

مصنفاته:

وله كتب منوعة علمية غير المنتخب:

- ١- مفتاح الأصول مخطوط لم يطبع بعد.
- ٢- غاية التحقيق (في الأصول لم يطبع).
- ٣- دقائق الأصول والتبيين لم يطبع.
- ٤- المنتخب الذي نحن بهند شرحه وتبينه.

٧- ثناء العلماء عليه

وكان الحسام الأحيكتي من فحول العلماء الأعلام المشهورين بقرارة العلم ووهور العسل والبراعة، وكان إماماً أصولياً فقيهاً متكلماً بظراً، متبحراً في العلوم الإسلامية بأنواعها، وكتابه المنتخب الموجز غاية الإيجار أصدق شاهد على علمه وتبحره.

وقد ترجم له أس قطلوبغا في كتابه تاج التراجم، فقال عنه كان شيخاً مصلواً إماماً في الفروع والأصول، إلا أنه كان مقلاً في التصنيف.

وقد مرّ الكلام حول منهجه ومراجعته في منتخبه هذا فلا نعيده، ويقول حاجي حبيفة في كتابه كشف الظنون في الثناء على كتابه المنتخب المنتخب في أصول المذهب محذوف الفصول، مبيّن الفصول، متداخل النصوص والبطائر، مسدر اللآلي والجواهر، فتهاك الناس في تعليمه وتعلمه، مكين في تحديثه وتنقيحه. (ج ٢: ١٨٤٨)

٨- الشروح والتعليقات عليه

ولقد تصدى لشرحه جم غفير من العلماء الأفذاذ:

- ١- ومن أشهر من شرحه (فيما علمنا) العلامة عبد العزيز بن أحمد البحاري المتوفى ٧٣٠ هـ، وهو يقول في آخر ديباجته ونمحيده: "وسميته بكتاب التحقيق لاشتماله على كشف حقائق المعاني، وانطواءه على شرح دقائق المعاني".
- ٢- وشرحه في حياة عبد العزيز البحاري قوام الدين أمير كاتب بن أمير عمر الإنقاسي المتوفى ٧٥٨ هـ، وسمى شرحه "التيين" وفرع من تصنيفه سنة ١١٦٦ هـ.
- ٣- وشرحه أيضاً الإمام حسام الدين حسين بن علي بن الحاج السفناقي المتوفى ٧١١ هـ، وسمى شرحه "الوافي" كما أنه شرح أصول البزدوي وسماه "الكافي".

٤ - وشرحه حافظ الدين عبد الله بن أحمد السهمي صاحب تفسير المدارك وكنز الدقائق المتوفى ٧١٠ هـ.

٥ - وشرحه من المناحرين أبو محمد عبد الحق بن محمد أمير الدهلوي، وسمى شرحه "النامي" ويقول في احتتام شرحه: يقول الأحقر الفقير أبو محمد عبد الحق بن محمد أمير بن خواجة شمس الدين التبريزي ثم الملتاني، ثم الدهلوي، قد فرغت من تسويد شرح الحسامي المسمى بـ "النامي" صبيحة اليوم الخامس من الربيع الأول سنة مائة ألف ومائتين وست وتسعين (١٢٩٦ هـ) من هجرة إمام المسلمين عليه السلام في الدهلي شاه جهان آباد حين كنت ابن ثلاثين سنة.

٦ - وشرحه محمد بن محمد بن مكي الوري أبو الفصل، وسمى كتابه المنجذب في شرح المنجذب وخرج منه (من تصحيحه) سنة ٦٩٤ هـ، وهذا من أقدم الشروح والتعليقات عليه.

٧ - وشرحه يوسف بن شاهين سبط ابن حجر العسقلاني، ولم أجد في ترجمته غير هذا الكلام الموجز.

٨ - وعلق عليه نظام الدين الكيراتوني، وسماه النظامي على الحسامي ويقول في احتتام تعليقه: وقد حصل الفراغ من تسويد هذا الشرح يوم السبت في الربيع الثاني سنة ١٣٢٤ هـ من الهجرة النبوية، وذكر في آخره مراجعته.

٩ - وشرحه المولوي يعقوب الباسي (مصحف الباعاني) مسوَّب إلى باغبان بوره قصبة في لاهور، وطبع شرحه في جرتين، وله كتاب في الصرف باسم أساس العلوم، وكتب حاشية على شرح الرضي على الكافية، وله تعليق على حاشية عبد العصور اللاري على الموائد الصبائية، وله شرح على صحيح البحاري سماه "الخير الخاري".

١٠ - وعليه تعليق مجمع سهل موجر للشيخ محمد إبراهيم اللكوي، قد طُبِّق كتاب التحقيق لعبد العزيز البحاري على الحسامي وجاء بحل كافٍ وشرح شافٍ.

وأظهر فوائد عرره وعراند درره، وبرك الإطبات، وأعراض عن الإبحار والإعجاز، وجاء بالمساواة والتيسير، ومن الأسف لم يذكر وقت الشروع في التعليق ولا رمان احتتامه، وهذا من أحسن الخواشي ولعليمات على منحب الحسامي، ويوجد هذا التعليق بهامش السحرة التي طبعها المطبع الموسمي النكوي بالهد.

- ١١- وعليه تعليق باسم الحامي على الحسامي للقبض الحسن من بحر الحسن النكوي الهدي^٢، ولم أشر بترجمة المصنف أكثر من هذا
- ١٢- وتعليق آخر موجز بأسلوب السؤال والجواب باسم الدر السامي شرح الحسامي طبع في شاور وما أتذكر مصنفه
- ١٣- وردت عليها الشرح الثالث عشر باسم تيسير المهدى في شرح المنتجب وسأذكر الآن عملي في هذا الشرح - إن شاء الله تعالى -

٩- ما حملني على شرح وتيسير هذا الكتاب

وأقول بما قال له الشارح عبد العزيز البحاري في ما جملة على شرح وتيسير هذا الكتاب إن المختصر المسبوق إلى الشيخ الإمام، والقرم الهمام، مالك أرملة الأصول والعروع، ناظم درر المعقول والمسموع، قدوة أرباب الشريعة، كاشف أسرار الحقيقة، مولانا حسام الملة والدين، صباه الأئمة في العالمين، محمد ابن محمد ابن عمر الأنحسيكي (المتوفى ٦٤٤ هـ) نور الله مرقده، وسقى بماء الرصوان مشهده، قد فاق سائر التصانيف المختصرة في هذا الفن بحسن التهذيب، ولطف التشديد^(١)، ومثانة التركيب، ورصانة الترتيب، فلذلك شاع فيما بين الأنام بعداً وقرباً، وداع في بلاد الإسلام شرقاً وغرباً، بيد أنه رحمه الله لمّا اقتصر فيه على الأصول كلّ الاختصار، روماً للتخفيف والاختصار، كان مفقراً إلى

(١) قطع الأعصاب المتعركة الرائدة، وقطع الشوكة، والمراد به هنا حذف الروائد والحشو وترك التطويل

الكشف والتوضيح، والتدبير والنجيح (إلصاق الذنب والخصاح) فالتمس منى
رمرة الأصحاب، وحلّص الأحباب أن أشرع في كشف دقائق معضلاته، وسط
حقائق مشكلاته، وأن أرفع عن معائن لطائفه الحجاب، وأن أكشف عن عرائس
حقائقه النجاب، فأجتهم إلى إجماع مسؤوليهم، وشرعت في تحصيل مأمولهم،
مستعيناً بالله تعالى في تسويده وتقريره، وتجويده وتحريره، وأما أقول. وسميته
بالتيسير المهذب في شرح المنتخب إلا أن البحاري وضع لمتى ذنباً وحناحاً،
وأن وصفت له رجلاً وريشاً ولساناً للصياح.

١٠- عملي في هذا التيسير (الشرح)

١- شرحت العبارات المعقدة، وفصلت الكلمات المحملة

٢- وبيّنت فوائد القيود التي تركها المصنف مطلقاً مبهمه

٣- وذكرت الأمثلة للقواعد غير المثلة.

٤- طفت الآيات والأحاديث الواردة في الكتب على المسائل التي ذكرت

عليها دليلاً، كما جئت بالدليل لما لم يذكر عليه دليلاً في أكثر المواضع.

٥- قد ذكرت المتن أولاً وشرحته ثانياً، وقد عكست الأمر.

٦- ولأجل مع الصراع بين الماتن والشارح أدمجت المتن في الشرح، إلا إذا

دعت الضرورة إلى ذكر المتن ممتازاً.

٧- وضعتُ المساوين الحلية لامتياز المباحث بعضها عن بعض،

ولتوضيحها.

٨- أوحرت ما أطاله المصنف، وبيّنت ما عقده.

٩- واحتهدت أن أطلق شرح عبد العزيز البحاري على متن المنتخب مائة في

المائة، بل لحمة تيسري وسداه هو شرحه كتاب التحقيق لأنه من أجمع شروحه

وأنفعها وأسهلها وأقدمها شهرة وتداولاً وتداولاً.

١٠- ولم أقصر في ذكر الأمثلة وتطبيقها على القواعد الأصولية، فتلث

عشرة كملة، ولخصت المباحث الأساسية التى تعرض لها الأحسيكى فى اثنين وخمسين بحثاً سهلاً مختصراً

١١- المنايع التى استقيت منها والمراجع التى لا بد من الرجوع إليها

- ١- كما ذكرت آنفاً أن لحة شرحى هذا وسداه هو كتاب التحقيق لعد العرير البخارى المتوفى ٧٣٠ هـ مع الاستعادة مما يأتى
- ٢- أصول الإمام البردوى المتوفى ٤٨٢ هـ مع شرحه للسفياقى .
- ٣- كشف الأسرار على أصول البردوى .
- ٤- ميران الأصول لعلاء الدين السرقدى المتوفى ٥٥٢ هـ
- ٥- أصول الإمام الرخسى المتوفى ٤٩٠ هـ (مقدمة مبوطه).
- ٦- المعصول فى الأصول لأبى بكر الجصاص المتوفى ٣٧٠ هـ مقدمة تفسره فى أحكام القرآن .
- ٧- الكافى شرح أصول البزدوى للإمام السعافى المتوفى ٧١٤ هـ .
- ٨- تأسيس النظر فى بيان أصول الاختلاف بين الأئمة الأربعة والثلاثة .
- ٩- تقويم الأدلة كلاهما للقاضى الإمام أبى ريد الدوسى المتوفى ٤٣٠ هـ .
- ١٠- مقدمات الموافقات الثلاثة عشرة لأبى إسحاق الشاطبى المتوفى ٧٨٠ هـ .
- ١١- أصول الحديث للإمام الرخسى (التلخيص والانتخاب من كتابه الشهير أصول الرخسى لمحمد أبور الدحشاني).
- ١٢- تيسير أصول الفقه له .
- ١٣- أصول الفقه للمتدئين له .
- ١٤- تسهيل أصول الشاشى له .
- ١٥- أصول الفقه الإسلامى للدكتور وهبة الزحيلي حفظه الله تعالى
- ١٦- شرح المولوى يعقوب السانى اللاهورى الباعبان بورى
- ١٧- التامى شرح الحسامى لأبى محمد عبد الحق بن محمد أمير الدهلوى .

وقد مرع من تأليفه سنة ألف ومائتين وست وتسعين (١٢٩٦ هـ) للهجرة
وكان عمره وقت الفراغ ثلاثين سنة

١٨- الطمى على الحسامى لبطام الدين الكيرانوى الهدى ، وقد حصل
الفراع من تسويد شرحه يوم السبت من ربيع الثانى سنة ١٣٢٤ هـ (ألف وثلاث مائة
وأربع وعشرين) للهجرة.

١٩- الحامى شرح الحسامى للمولوى محمدر الحسن الككوهى الهدى

٢٠- التوضيح لعبيد الله الحاروى المتوفى ٧٤٤ هـ مع حاشيته التلويح

للمتفانانى الإمام المتوفى ٧٩٢ هـ.

٢١- قواعد الوسائل فى الشريعة الإسلامية لمفضيلة الدكتور مصطفى كرامة

الله محذوم حفظه الله تعالى.

٢٢- مقدمة فى أصول الفقه للقاضى أبى الحسن على بن عمر الفغدادى

المتوفى ٣٩٧ هـ تعليق وتحقيق الدكتور مصطفى كرامة الله محذوم

محمد أنور البدهشاني

بسم الله الرحمن الرحيم

أما بعد^(١) حمد الله على نواله (عطاءه) والصلاة (والسلام) على رسوله محمد وآله.

فإن أصول الشرع (أدلته المشتقة للتعليمات الشرعية) ثلاثة: الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، والأصل الرابع: هو القياس بالمعنى^(٢) المستنبط من هذه الأصول الثلاثة.

وبما أن معرفة المركب موقوف على معرفة أجزائه، بدأ بتعريف الأصل الذي هو واحد الأصول، ثم بتعريف الفقه (أو الشرع) الذي هو المصنف إليه.

(١) الأصل في اللغة: ما يبنى عليه غيره (كما أن الفرع هو ما يبنى على غيره)، والانشاء على الأصل نوعان: حسي كانشاء الجدار على الأساس، وعقلي كانشاء الجرحى على الكلى، أو الفرع على القاعدة الكلية، أو انشاء المثال على الممثل له.

وهو في الاصطلاح يأتي على معانٍ. (١) بمعنى الراجع، كما يقال: الأصل هو المعنى الحقيقي (٢) وبمعنى القاعدة الكلية، كما يقال: الأصل في الفاعل الرفع، والأصل في المفعول به النصب (٣) وبمعنى الدليل، كما في ما نحن فيه (أصول الشرع ثلاثة) أي الأدلة التي يثبت بها الشرع أو الفقه ثلاثة؛ لأن أصل كل علم ما يستند إليه تحقق ذلك العلم، ويرجع فيه إليه (٤) وبمعنى الحالة الأصلية، كما يقال عند وجود ماء في الإناء لا يعلم طهارته ولا نجاسته: "الأصل في الماء

(١) وأحب المصنف في إبراز التقدم الرتبى للمحمد والصلاة على ذكر أصول الشريعة الأربعة، فحدد أسلوبه وأبدع صيغة ليبدأ لذة للقارئ ودوقاً للطالين.

(٢) أحدث هذه الريادة من أصول البردوى وشرحه كشف الأسرار لعبد العزيز البحارى، إذ لا يصح المعنى بدو.

الطهارة (٥) ومعنى الأولى، كما يقال: الأصل في الفاعل أن يلي الفعل
و الأصل في مبتدأ التقديم ونحوهما

٢- تعريف الفقه: هو في اللغة: العلم والإدراك، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْيِيحَهُمْ﴾، وقوله تعالى: ﴿لَا يَكَادُونَ يَعْقِلُونَ قَوْلًا﴾
وفي الاصطلاح: هو علم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية،
وهي مسلمة الثبوت. هو حكمة مرعية عملية، وهذا احتصار للمعنى
الاصطلاحي مع ترك ذكر الأدلة.

وعند الإمام الأكبر في الفقه الأكبر: هو معرفة النفس ما لها وما عيها
أي معرفة الإنسان جميع ما يكون لنفعه أو على ضرره في الدارين، وهنا معنى
ثالث للفقه، وهو العلم بالأحكام الشرعية العملية من أقوال الفقهاء، وهذا هو
المعنى المتداول والمفهوم المتداول اليوم

تعريف أصول الفقه اصطلاحاً هو العلم بالأدلة والقواعد الكلية التي يتوصل
بها إلى استنباط المسائل الفقهية على وجه التحقيق، وموضوعه الأدلة والأحكام،
وعرضه معرفة طرق استنباط الأحكام الشرعية في القضايا والحوادث المتجددة.

معنى الشرع و (الشرع) المضاف إليه ما مصدره، ومعناه الإظهار، فهو إما
بمعنى اسم الفاعل أي الشارع، كالعدل بمعنى العادل، فيكون المعنى أي الأدلة التي
نصبها الشارع للدلالة على الأحكام المشروعة وإظهارها ثلاثة، وهي الإضافة إشارة
إلى أن الدليل المعتبر هو الذي نصبه الشارع دون غيره، وإما بمعنى اسم المفعول
كالضرب بمعنى المضروب والخلق بمعنى المخلوق، فيكون المعنى أي الأدلة التي
تثبت بها المشروعات (الأحكام الشرعية، سواء كانت عقيدة أو عبادة أو خلقاً أو
معاملة) ثلاثة، ورابعها القياس إلخ.

وفائدة الإضافة أن المشروع هو ما نصب الشارع على ثبوته دليلاً، وبما أن
إظهار الحكم بالقياس موقوف على تأييد علمه بأحد الأدلة الثلاثة، قال: والأصل
الرابع هو القياس المستنبط معناه أي علمه فمن (أحد) هذه الأصول الثلاثة،
والاستنباط هو الاستخراج بجهد ومشقة، كاستخراج الماء بعد الحفر من البئر.

وقولهم أصول الشرع أعم من قولهم أصول الفقه لعموم الشرع
وخصوص الفقه.

أمثلة القياس المستنبط معناه من الأصول الثلاثة

(١) مثال استباط علة القياس وحكمه من الكتاب هو انتفاص الطهارة
(الوصوء) بالخارج من غير السيلين بعلّة كونه محمّلاً خارجاً قياساً على الخارج من
السيلين الثابت حكمه (بقص الوصوء) بالكتاب ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدُكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾ .
(٢) مثال القياس المنطوق وحكمه من السنة هو جريان الربا في الدرّة
والأرر واحصنّ والنبوة بوجود القدر والحسن، قياساً على الأنبياء السنة المصوّص
عليها في قوله ﷺ «الحطّة بالحطّة» يبدأ بيد مثلاً بمثل الحديث، «ليس يدل
على العلة (القدر والحسن) والحكم هو الربا المحرم».

(٣) مثال القياس المنطوق وحكمه من الإجماع هو سقوط قيمة مافع
المعصوب بعلّة أنها ليست بمحررة عند المالك، قياساً على سقوط نفوذ مافع البدن
في ولد المعرور النات بالإجماع، فإن الصحابة لما أوجبوا قيمة ولد المعرور وسكتوا
عن تقويم مفاعه، صار إجماعاً مبهم على سقوط نفوذ المافع؛ لأن السكوت في
موضع الحاجة إلى البيان بيان أن المسكوت عنه لا يعتبر، مثال ولد المعرور كانت
عند رجل أمة لغيره، فأراد أن يبيعها، فقال للمشتري: حذها بألف، فإبى حارثي
وملكي، فأحدها المشتري ووكدّ منها ولد عبد المشتري، فكرر الولد، وعمل عملاً
لأبيه المشتري، ثم جاء صاحب الأمة بعد سنوات، وقال: هذه حارثي والولد
حقّي، فبرّد المعرور (المحدوع) الأمة والولد، دون قيمة المافع التي استعاد منها
ذلك المعرور، وهذا نات بالإجماع.

واعلم أن حصر الأدلة في الأربعة شرعي (أي وصعي وحقلي بحمل
الشارع) وليس بعقلي أو استقرائي حتى يُفحص ويُقدّر له وجه، فهو داخل تحت
الحصر القطعي الذي لا يبقى فيه للعقل مجال

تعريف الكتاب: وهو القرآن (١) المرسل على الرسول ﷺ (٢) المكتوب في
المصاحف (٣) المنقول عنه (٤) نقلاً متواتراً (٥) بلا شبهة، وقبل الخوص في شرح
تعريف، وبيان فوائد القيود، ثم مقدمة موجزة تساعد القارئ على معرفة أنواع
التعريفات المنطقية والكلامية.

أنواع التعريف

واعلم أن الحد أي المعرّف للشيء على ثلاثة أقسام: حقيقي، ورسمي،
ولفظي (١) فالحقيقي هو ما دلّ على حقيقة الشيء ونظام ماهيته^(١)، ومن شرطه أن
يُذكر فيه جميع ذاتيات المحدود، وأن يحتز فيه عن ذكر العوارض، مثاله: قولنا
في حدّ الإنسان: هو جسم نام حسّاس متحرك بالإرادة باطن، أو تقول: هو
حيوان باطن، فإن لفظ "الحيوان" إحمال قولك "جسم نام حسّاس متحرك
بالإرادة".

(٢) والرسمي: هو ما دلّ على لارم الشيء المخصّص به، كقولك في تعريف
الإنسان هو صاحبك بالطبع، متصب القامة، عريض الأظفار، بادي البشرة ماضي
على قدميه.

(٣) واللفظي: هو ما أبيا عن الشيء (ما دلّ على الشيء) بدمط أظهر عند
السامع من اللفظ الذي سئل به (عن ذلك الشيء) ومرادف له، كما تقول: العصفور
هو الأسد (لأن يعرف معنى الأسد ولا يعرف معنى العصفور) أو تقول: العقار هو
الخمر (لأن يعرف الخمر ولا يعرف العقار).

فتعريف الكتاب: (١) بالقرآن أي كونه مقروءة ﴿فإذا قرأناه فاتبع قرآنه﴾
(٢) ويكونه مرّلاً على الرسول ﷺ (٣) ويكونه مكتوباً في المصاحف (٤) ويكونه
منقولاً عنه -عليه الصلاة والسلام- (٥) ثم كون ذلك النقل متواتراً وبلا شبهة كل
هذه الأوصاف عوارض له، تدلّ على أن هذا التعريف رسمي، فإن من أهم وأشهر
ذاتيات القرآن الإعجاز، ولم يُذكر في هذا التعريف.

(١) ماهية وجود الشيء هو حقيقته، ويوقع الحقيقة في جواب السؤال عما هي، يقال بها ماهية

وليس ذكر القرآن بعد الكتاب في التعريف مستدرماً للدور من وجهين الأول أن الكتاب لأمه للمعهد الخارجي، فتعريفه عهدى، أى الكتاب المعهود في عالم اللاهوت والملكوت هو القرآن المنزل إلى عالم البصوت، وتعريف القرآن عسمى أى (لقرآن) المعروف باللام علم لهذا الكتاب السماوى، والثانى أن منقوط في الكتاب هو الجمع والكتابة، والمنقوط في (القرآن) هو القراءة وتلاوة، فهذه المعيرة النوعية تكفى لدفع إسكال الدور، وبعضهم جعل هذا التعريف لفظياً، وإن كان الدور في التعريف الحقيقي أو الرسمى

فوائد القيود (١) فالقرآن (معنى المقروء) حرس يتولى جميع ما نُقرأ من الكتب السماوية، وحرص بقوله المنزل غير الكتب السماوية؛ فإنها مقروءة، وبست بمرئكة، وكذلك حرص الوحي غير المتلو؛ لأن المراد من المنزل الذى نُزل به (لغظه) ومعناه، والوحي غير المتلو إنما نُزل بمعناه دون لغظه.

(٢) ويقول: على الرسول أى محمد ﷺ حرص ما نُزل على غيره من الأنبياء، كالتوراة والإنجيل والربور؛ فإن ما نُزل على غيره من الأنبياء وإن كان مقروءاً ومرئلاً، لكن لا يكون مرئلاً على رسولنا محمد ﷺ.

(٣) ويقول: المكتوب في المصاحف حرص ما سحت تلاوته، ونفى حكمه^(١).

(٤) ويقول: المنقول عنه نقلاً متواتراً حرص ما احتص بمثل مصحف أبى وعبره مما نُقل عنه ﷺ بطريق الأحاد، نحو قوله تعالى ﴿فعدة من أيام أخر متتابعات﴾.

(٥) ويقول: بلا شبهة حرص ما احتص بمثل مصحف ابن مسعود^(٢) مما نقل عنه بطريق الشهرة، وهذا عند الخصاص؛ فإنه جعل المشهور قسم المتواتر، ولكن في المشهور شبهة، ولهذا قيل في التعريف: بلا شبهة، حتى حرص المصحف الذى

(١) ولم يحد منه مثلاً يعتمد عليه العلماء، وحديث «الشيع والسيحة» لم يكن مرئاً فقط كما سمعته في بحث الناح والمنسوخ - إن شاء الله تعالى -

نقل عن ابن مسعود بطريق الشهرة، وأما عند غيره فيحرج كلا المصحفين (مصحف أبي ومصحف ابن مسعود) بقوله: **بِقْلًا متواتراً** لأن المقول بطريق الأحاد، والشهرة لا يطلق عليه القران، فيكون قوله **بِقْلًا** شبهة على هذا الاعتبار تأكيداً لقوله: **بِقْلًا متواتراً**.

ما يُطلق عليه القرآن أو الكتاب عند الجمهور

وهو اسم للظم (للفظ) والمعنى جميعاً في قول عامة العلماء وجمهور الأئمة، وهو الصحيح من مذهب الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى، إلا أنه (في استدعاء الأمر) لم يجعل الظم (لفظ القرآن) ركناً لازماً (ضرورياً) في حق حوار الصلاة فقط (أي خاصة) فأفتى بحوار الصلاة لمن لا يستطيع قراءة الظم العربي بأن يقرأ بالفارسية، أو بما يقرب العربية فصاحةً وبلاغةً وأداءً للمعنى المراد، ولكن ثم رجع عنه، وأفتى بما قال الجمهور من أئمة الإسلام، وأما في سائر الأحكام من عدم جواز قراءة الحب والحائض والنساء، وعدم جواز مسه من غير وضوء، وما إلى ذلك، فالظم كان معتبراً عنده كالمعنى

وقد صح رجوع أبي حنيفة^{٢٤} إلى قول الجمهور، وروى قصة رجوعه نوح ابن أبي مريم أحد تلامذة الإمام أبي حنيفة^{٢٥} (المتوفى ١٧٣هـ) وذكر رواية نوح ابن أبي مريم فخر الإسلام الردوي في شرح كتاب الصلاة من الهداية، وهو (الرجوع) احتبار القاضي الإمام أبي ريد وعامة المحققين وعليه الفتوى. (كتاب التحقيق شرح الحسامي ص ٧)

وإذا كان الإمام الأعظم^{٢٦} رجع عن فتواه، وأعلن الرجوع، ورواه الناس عنه وأتباعه، فما الحاجة إلى إداعة المسألة ودعوة الخصوم إلى الرد على أبي حنيفة، وجعله عُرْصة لتقيد المحالّفين، ثم تكلف الجواب عنه، فهؤلاء المذيعون والدافعون عن إمامهم، والناشرون هذه المسألة لم ينعموا أبداً بحنيفة، بل أصرّوه، وحملوه مورد نقد النقاد.

ألم ير المصدقون أن السّيءَ يَحْتَـلُ لما هاجر إلى المدينة مع الناس عن تأييد الجحش،
ثم لما رأى تعبيل ثمرة الجحش في العام القادم، رجع عن قواه، وأمر الناس بالسّـوء،
وقال: أنتم أعلم بأمور دنياكم

التقسيم الأول

وإذا كان القرآن اسماً للنظم والمعنى، ومعرفة أحكام الشرع أساساً للمعنى،
توقفت على معرفة أنواع آيات القرآن، شرع في بيان أقسام آيات القرآن، فقال
وأقسام نظم القرآن الدالّ على المعنى باعتبار وضع اللفظ له فيما يرجع إليه في
معرفة أحكام الشرع (بأقسامها الأربعة من العقائد والأخلاق والعبادات
والمعاملات أي تقسيماته) أربعة.

فالتقسيم الأول إلى الأقسام الأربعة في بيان أنواع النظم وطرق وضعه
للمعنى باعتبار الصيغة (الهيئة الحاصلة من حركات حروف اللفظ وسكاتها وتقديم
بعضها على بعض) وباعتبار اللغة (أي مادة اللفظ ونفس حروفها) وهي أي أنواع
النظم صيغة ولغة أربعة: الخاص والعام والمشارك والمزول
وقد ثبت أن لكل لفظ معنى لغوياً يفهم من مادة تركيبه، كدلالة قاف ونداء
ولام في قَتَلَ على إحراج الروح، ومعنى صيغياً يفهم من هيئته، أي حركاته
وسكاته وترتيب حروفه، مثل قَتَلَ أو يَقْتُلُ، فإنه يدل على وقوع لقتل في الماضي
أو في المستقبل، وكذلك المفهوم من حروف صَرَبَ هو استعمال آلة التأديب في
محل قابل له، والمفهوم من هيئته صَرَبَ أو يَضْرِبُ وقوع ذلك الفعل في الزمان
الماضي أو المستقبل وتوحد الفاعل وتذكيره وغير ذلك، ولهذا قد يختلف المعنى
لاختلاف المادة، وقد يختلف لاختلاف الهيئة، وكذلك رجل، فمادته وحروفه
تدل على ذكر من بنى آدم تجاوز حد الصعر، وهيئته تدل على أنه اسم مذكر واحد.
تعريف الخاص وهو لغة من الخصوص أي الانفراد بالشئ، واصطلاحاً هو
كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد، أو كل اسم وضع لمعنى معلوم على
الانفراد.

وقبل الخوض في شرح التعريف وبيان فوائد القيود، يحذرنا أن نجيب عن الإشكال الوارد على التعريف، وهو أن التعريف الأول الشامل لخصوص الاسم والفعل والحرف كاف لمعرفة الخاص وإحاطة أفراد، ومع دخول غيره فيه، فما هي الحاجة إلى ذكر التعريف الثاني؟

والجواب عنه من وجهين. الأول لبيان أهمية خصوص الأسماء؛ فبه تخصيص بعد التعميم، والثاني أن التعريفين في الحقيقة تعريف واحد، وإنما الفرق بالعموم والخصوص، مما يؤكد بالخصوص غير ما يدل عليه العموم، وأريد اثبات أن تعدد التعريف لأجل تعدد القائل المعرف، أي بعضهم عرفه تعريفاً عاماً شاملاً لخصوص الأنواع الثلاثة، وبعضهم عرفه تعريفاً خاصاً بالأسماء نظراً لأهميتها. وذكر كلمة كل في التعريف تنبيهاً على جامعية التعريف وصدقه على جميع أفراد المعرف، والمراد بالأفراد الأفراد الوعية؛ لأن التعريف إنما يكون للماهيات النكبة دون الأفراد الجردية غير المضطمة.

شرح التعريف وفوائد القيود: وفي ذكر التعريفين إشارة إلى نوعي الخاص الذي لا يشملهما تعريف واحد، ففي الأول إشارة إلى خصوص الأسماء والأفعال والحروف، وفي الثاني إشارة إلى خصوص الأسماء (١) بقوله. كل لفظ عام يشمل الألفاظ الموصوعة للمعاني وغيرها (٢) ويقول: وضع لمعنى حرج المهملات، وحرج المشترك أيضاً لأنه موضوع لمعنيين أو أكثر.

(٣) ويقول: معلوم خرج المحمل، فإنه وضع لمعنى غير معلوم للسامع، ولكن عدم معلوميته لعارص الإبهام لا لأجل الوضع.

(٤) ويقول: على الانفراد حرج العام فإنه وضع لمعنى واحد معلوم شامل للأفراد؛ لأن معنى قوله: على الانفراد كون اللفظ متناولاً لعرد واحد من حيث إنه واحد مع قطع النظر عن أن يكون له في الخارج فرد آخر أو لم يكن.

(٥) وإنما قال في التعريف الثاني: كل اسم لأن ما يدل على مسمى معلوم (على شخص معين) هو الاسم دون (مطلق اللفظ) بخلاف التعريف الأول لأنه الدلالة على المعنى يحصل بالأفعال والحروف أيضاً.

(٦) ويقول: على الأفراد في التعريف الثاني حرج مشترك بين لأشخاص لأن المشترك لا يدل عليها على الأفراد، وإن كان بالسنة إلى كل واحد من الأشخاص اسم، ولكن لا يدل على الأفراد إلا بالقراءة.

(٧) ويشمل التعريف خصوص الجنس والنوع والشخص كإسان وفرنس ورحل وامرأة وريد وعمرو، فالإسان والفرنس نوعان، والرحل والمرأة نوعان، وريد وعمرو شخصان.

حكم الخاص وحكم الخاص والأثر الثابت به أنه يثبت الحكم في مدلوله قطعاً بحيث يقطع احتمال صدقه، ويقبلاً بحيث يحصل للمحاطب الحزم وعدم لبس بحكمه، واحتمال المحار عقلي محض غير ناشئ عن دليل، فلا يصر في قضية لخاص، ولا خلاف بين الجمهور في أن موجب الخاص قطعي.

تعريف العام والعموم هي اللمعة: الشمول، والعام: الشامل، وهي الاصطلاح. هو كل لفظ يشمل جمعاً من المسميات (الأفراد) لفظاً أو معنى، أي العام كل لفظ موضوع للمعنى (بقراءة التقسيم) يشمل جمعاً من الأفراد (بوضع واحد) ثم ذلك الشمول على نوعين: لفظي، ومعنوي، فاللفظي مثل رجال ومسلمين، والمعنوي مثل من وما.

فوائد القيود بقوله: كل لفظ يشمل جميع الألفاظ الموصوعة (١) ويقول: يشمل حرج المشترك فإنه لا يشمل معنيين بوضع واحد، بل يحتمل كل واحد من معنيه أو معانيه على السواء.

(٢) ويقول: جمعاً حرج الشبهة؛ فإنها ليست بعام بل هي مثل أسماء أعداد في الخصوص، واحترز بقوله: جمعاً عن اشتراط استمراق الأفراد أيضاً، فإنه عند أكثر مشايخ ديارنا (بحاراً) ليس بشرط للعموم، نعم هو شرط عند مشايخ العراق، وأكثر أصحاب الشافعي وغيرهم من الأصوليين.

(٣) ويقول: من المسميات حرج المعاني التي يدل عليها الأفعال أو الحروف، فإن العموم لا يجري في المعاني الفعلية والحرفية عند المتأخرين من مشايخ بحاراً.

وأما دلالة الكثرة المنهية (الواقعة في سياق النفي) على العموم فدلالة مجازية بضرورة الفرية، فلا يدل اللفظ (لفظ الكثرة) عليه حقيقة، وإنما تكون الحدود (التعريفات) لبيان احقائق، وثانياً: أن هذا التعريف (تعريف العام) لعام يتنظم جمعاً من المسميات صبيغة ومادة بقرينة التقسيم، والكثرة الواقعة في سياق النفي لا تدل على لعموم بصيغتها ومادتها أى وضعاً، بل بسبب وقوعها بعد النفي.

(٤) وقوله: لفظاً أو معنى بين لوعى الشمول من اللفظي والمعنوي، وليس من تمام الحد، فإنه قد تم يقينه: يشمل جمعاً من المسميات يعنى شرع المصنف في تقسيم لعدم بعد تعريفه، فكأنه قال: والعام (باعتبار الشمول) نوعان: لفظي. وهو أن يدل بصيغته على لشمول كصبيغ الخمر، مثل مسدمون ورجال، (كما مر) ومعنوي. وهو أن يكون الشمول باعتبار المعنى دون الصيغة كمن، وما، والقوم، والرهط ونحوها، فلها عامة من حيث المعنى؛ لتناولها جمعاً من المسميات، وإن كان صيغها صبيغ الخصوص.

حكم العام: وحكمه أنه يوجب الحكم فيما يشمله قطعاً بحيث ينقطع احتمال غيره من التخصيص ببعض ما يشاونه، ويقيناً بحيث يفيد الحزم واليقين للمخاطب، كما يفيد الخاص القطع واليقين في مدلوله.

أسواع العام باعتبار التخصيص وحده: ثم العام على نوعين: الأول. ما لم يحصر عنه شيء، نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَكُلُ شَيْءٌ عَلِيمٌ﴾ وقوله تعالى: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾.

والثاني: ما حصر عنه شيء، نحو قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ فإنه حصر عنه البيع الذي فيه الرن بقوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ واختلف العلماء في حكم النوع الأول.

مذاهب العلماء في العام غير مخصوص البعض

١- فعند الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من أرباب العلوم موحّب العام الذي لم يحصر عنه شيء، ليس بقطعي، وهو مذهب الشافعي، وإليه ذهب أبو منصور الماتريدي وجماعة من مشايخنا رحمهم الله تعالى

٢ وعند منابحا العراقيين كأبي الحسن الكرخي وأبي بكر الخصاص وغيرهما موجه قطعي كموح الخاص، (والله أشار المصنف بقوله كالحص) وتابعهم في ذلك العاصي الإمام أبو زيد وعمامة المتأخرين.

وتظهر ثمرة الاختلاف في الأمرين (١) في عدم وجوب اعتقاد العموم (٢) وفي حوار تخصيصه بالقياس وحبر الواحد ابتداءً

بعد المريق الأول لا يجب اعتقاد العموم فيه، ويحور تخصيصه بهما، وعند المريق الثاني يجب اعتقاد العموم، ولا يحور تخصيصه بهما ابتداءً، ومن قال إنه ليس بقطعي، استدلل بأن القطع واليقين لا يشت مع الاحتمال، لأن معنى القطع هو انقطاع احتمال العير، ومعنى اليقين أن لا يكون هناك شك، والشك باقي بعد الاحتمال التخصيص، واستدل المريق الثاني بأن نفس احتمال العير لا ينافي انقطاعه ويبقى، كما أن الخاص يفيد في مدلوله القطع واليقين مع احتمال المحار، وذكر المصنف حكم الخاص في ضمن حكم العام، وجعله متبهاً به ومقت عليه بقوله كالحص لأجل هذه اللمعة، وأجيب عن هذا بأن في العام احتمالين: احتمال إرادة المحار، واحتمال التخصيص، فيكون الاحتمال فيه أقوى من احتمال المحار في الخاص، فلا يبعد القطع واليقين.

ثم أشار المصنف إلى أن نفس احتمال وإمكان التخصيص لا ينافي انقطاعه وإن ينافي القطع وقوع التخصيص ووجوده، فيصير بعد التخصيص طياً، فقل إلا إذا لحقه خصوص معلوم أو مجهول (فحينئذ يصير ظياً) مثال الخصوص المعلوم كتخصيص أهل الدمة في قوله ﷺ «أقتلوا المشركين ولا تقتلوا أهل الدمة» وتخصيص المستأمن في قوله تعالى: «أقتلوا المشركين حيث وجدتموهم» بقوله تعالى «وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله» فالمخصوص في الأول أهل الدمة، وفي الثاني المستأمن، ومثال التخصيص المجهول قوله تعالى: «وحرم الربوا» فإن البيوع التي فيها الربا مجهولة فمقتها وحصلها النبي ﷺ في الحديث بذكر الأشياء الستة.

الاحتلاف في العام الذي خص عنه العنصر. واحتلف في العام الذي خص عنه
 عنصر (١) فقل لا يبقى حجة أصلاً، سواء كان المحصوص معلوماً مثل أهل
 الدمة واستأنس في المتأخرين السابقين، أو مجهولاً كتحصيل بيع الربا عن مطلق
 البيع، فإن البيع لدى يكون فيه الربا مجهول في الكتاب
 (٢) وقيل إن كان المحصوص معلوماً يبقى العام في الباقي موجباً قطعاً،
 كما كان، وإن كان مجهولاً (كما في آية الربا) سقط دليل الخصوص، ويبقى العام
 في الكل موجباً لقطع.

(٣) وعدنا يبقى العام حجة بعد التحصيل أيضاً، سواء كان المحصوص
 معلوماً أو مجهولاً، إلا أنه لا يبقى قطعياً، بل يصير ظنياً كالقبس وحبر الواحد،
 كما أشار إليه المصنف بقوله - إلا إذا لحقه خصوص معلوم أو مجهول - فحيث
 أي حين لحقه الخصوص يوجب العام المحصوص منه الحكم في الباقي، أو في الكل
 على إمكان واحتمال أن يظهر في ذلك العام تخصيص سبب تعديل الدليل
 المحصر إن كان ساء التخصيص على عتة، وكان المحصوص معلوماً أمرد، أو
 سبب تفسير الدليل المحصر إن كان المحصوص مجهول المراد، وانصرف
 هو الشارع (في عصر النبي ﷺ) لأن الدليل هو تفسير الشارع

تعريف المشترك. هو لغةً اللفظ الذي اشترك فيه معين أو أكثر، فأصل اللفظ
 (المشترك فيه) وقيل: المشترك بحدف الحار والمحذور تحميلاً
 واصطلاحاً هو اللفظ الذي اشترك فيه معين أو أسيم وصفاً لا على سبيل
 الانتظام.

شرح التعريف وبيان فوائد القيود. (١) في معانٍ جمع معنى، والمراد بالمعنى ما
 يقصد ويهم من اللفظ سواء كان ذهنياً أو خارجياً، فيشمل المعنى الاسمى والفعل
 والحرفى والذهنى والخارجى، فحيث لا حاجة إلى زيادة قوله أو أسيم لتشمل
 المعنى الاسمية.

(٢) ويكون هذا الاشتراك باعتبار الوصف ودلالة اللفظ إذا لم يمنع القرينة،

دون إرادة المتكلم لوحدهن - أولاً : لأن المعاني المشتركة قد تكون متصادمة ، مثل
 الخبيص والظهر ، فلا يمكن إرادتهما جمعاً ، وكالأمام والخيف بالنسبة إلى لفظ
 الوراء وأمثالهما ، وأما ثانياً . فلأن إرادة المتكلم حفيه لا يعلم بدون القرينة أو
 بديه ، وإذا لم يجمع مانع ، فلا حرج في دلالة لفظ واحد على معاني كثيرة

(٣) ومعنى قوله . لا على سبيل الانتظام أنه يكون ذلك الاشتراك على
 سبيل البدلية لا على طريق الشمول مثل العام

(٤) وأعم أن اختلاف معاني المشترك باعتبار حقائقها وماهياتها ليس بلام ؛
 لأن لأعلام المشتركة قد لا تكون حقائق معانيها مختلفة ؛ فإن مئات من الرجال
 أسماءهم عبد الله أو عبد الرحمن أو محمد ، وحقائق معانيها هي الحقيقة
 الإنسانية ، نعم قد تكون مختلفة ، مثل معاني القرء والوراء والعين وأمثالها

وزيادة معنيان في التعريف كما في بعض السج لم تبق الحاجة إلى أي
 تكلف لشمول الاشتراك في المعين ، وفي السجعة التي لا يوجد فيها لفظ (معينان)
 فالمراد بالجمع (معان) ما فوق الواحد ، فلا يبقى الإشكال أيضاً

وكلمة ما عبارة عن اللفظ ، فيشمل كل لفظ موضوع من الخاص والعام
 والمشارك والمؤول .

(١) وخرج بقوله : اشترك فيه الخاص ؛ لأنه ليس في معناه اشتراك

(٢) وبقوله . وضعاً خرج المحاراً لأن شموله للمعنى المحار بالقرينة
 دون الوضع .

(٣) وقوله . معان كان شاملاً للعام أيضاً لاشتراك المعاني فيه .

فخرج العام . بقوله . لا على سبيل الانتظام لأن شمول العدم أفراداً على
 سبيل الانتظام ، لعدم تعدد الوضع فيه ، وشمول المشترك معانيه على سبيل البدل .

(٤) وأما العموم في المشترك أي إرادة جميع معانيه في حالة واحدة ووقت
 واحد إذا كان بين المعاني تضاد كالحبيص والظهر من القرء ، والأمام والخيف من
 الوراء فلا يصح ، وأما إذا لم يكن بينهما تضاد كوضع الحبة على الأرض ،

والتعظيم من لفظ السحذة، فلا بأس به، فالحكم على الحوار مطبقاً، أو الحكم على المع من غير شرط إفراط وتعميط، وعقدة عن آيات كلام الله تعالى ولا تنكر من العاصين.

حكم المشترك وحكمه التوقف عن الاستدلال به مع اعتقاد حقيقته، ولكن شرط استمرار التأمل في تعيين المعنى المراد، حتى يقوم دليل ترجيحه؛ لأن الاشتراك يسبب عن مساواة معاني المشترك في دلالة اللفظ عليها، فلا يتعين أحد معانيه من غير دليل مرجح.

تعريف المؤول: هو في اللغة مأخوذ من الأول بمعنى الرجوع، فالمؤول هو اللفظ المرجوع به عن المعنى الطاهر إلى المعنى غير الطاهر، أو المرجوع به عن المعين أو أكثر إلى معنى واحد، أو اللفظ المرجوع به إلى أحد محتملاته.

وهي الاصطلاح هو ما ترجح من المشترك بعض معانيه غالب الرأي (غالب العن) أي ترجيح بعض معاني المشترك بدليل ظني، كالقياس وحبر الواحد، كما ترجح الحيض في قوله تعالى: ﴿ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ بقوله ثَلَاثَةَ: «إطلاق الأمة ثنتان وعدتها حيضتان»، فـ «القراءة» مؤول لترجيح الحيض بحبر الواحد.

وكذلك إذا أزيل الخفاء عن الخفي، والإشكال عن المشكل، والإحتمال عن المجمل بدليل فيه شبهة كالقياس وخر الواحد، يقال لكل واحد منها مؤول، ولكن ليس بمؤول اصطلاحى مقابل للمشارك عند الأصوليين.

حكم المؤول وحكمه وجوب العمل به (ولكن) مع احتمال السهو والغلط، أي هو دليل ظني كخبر الواحد والقياس؛ لأن التأويل بالرأي الخالص، ولا قيمة له؛ فإن صاحب الرأي (المحتشد) قد يصيب وقد يخطئ، وإن ثبت بالقياس أو خبر الواحد فهما ظنيان، وما يثبت بهما فهو ظني أيضاً.

التقسيم الثاني

والتقسيم الثاني من أنواع البيان والإظهار بذلك النظم الموضوع للمعنى، أى قد يكون المعنى المدلول للنظم طاهراً للسامع وقد يكون حجباً، ثم بيان تفاوت ذلك الظهور والخفاء، فالتقسيم الأول كان باعتبار وضع النظم للمعنى وبيان أنواع المعنى وحدة وكثرة، وهذا التقسيم من بيان أنواع ظهور دلالة النظم على المعنى وحجاءه، وبيان مراتب ذلك المذكور من الظهور والخفاء، فأقسام التقسيم الثاني (أيضاً) أربعة: الظاهر، والضمني، والمضمر، والمحكم.

١- تعريف الظاهر وهو كل لفظ أو كلام ظهر المراد منه للسامع بنفس الصيغة من غير توقف على قرينة خارجية (إذا كان السامع من أهل اللسان)، والمراد من (الظاهر) المعروف - بفتح الراء - الظاهر الاصطلاحي، ومن (الظاهر) الواقع في التعريف المفهوم من قوله: 'ظهر المراد منه المعنى اللغوي وهو الوضوح والانكشاف، أى ما وصح وانكشف المراد منه، فلا يكون في هذا التعريف دور، منهم وكن من الشاكرين.

مثال الظاهر قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَنَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ وقوله تعالى: ﴿وَأَخْلَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ فالأولى ظاهرة في أن الرب الخالق من نفس واحدة هو الله تعالى، والثانية ظاهرة في حل البيع الذي لا ربا فيه، وفي حرمة البيع الذي فيه الربا، وإن كان الربا الموحى للحرمة مجهولاً، وقوله تعالى: ﴿السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ ففي هذه الآيات يظهر المراد سماع نفس الصيغة من غير توقف على شيء آخر، وليس لسوق الكلام لمعنى من المعاني دخلاً في ظهور المراد منه.

(راجع كتاب التحقيق شرح الحاشية ص ١٥)

حكم الظاهر. وحكمه وجوب العمل بمدلوله المتبادر المفهوم من نفس الصيغة قطعاً، عاماً كان أو خاصاً، مع احتمال إرادة غير ذلك المعنى بالتأويل أو

التخصيص، ولكن كما أن احتمال المحار لا يصر في قطعية الخاص كذلك لا يصر ذلك لاحتمال في قطعية مدلول الظاهر؛ لأنه احتمال غير ناشئ عن دليل

٢- تعريف النص وهو ما راد وصوحه وظهوره على الظاهر (لا يفسر الصيغة) بل لأجل معنى وصيغة، يكون في المتكلم، وهو سوق الكلام لعرض ما يمكن حصوله من ذلك الكلام من غير زيادة الوصوح، فالنص أيضاً يحتمل التأويل والتخصيص، ولكن هذا احتمال غير ناشئ عن دليل، فلا يصر في قطعيته، وأما السمع فكان محتملاً في عصر حريين الوحي وتعبير الأحكام، وأما لأن فلا.

مثال النص قوله تعالى ﴿فأكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع﴾ فإنه (وإن كان ظاهراً في المشروعية وحوار النكاح) ولكنه نص في بيان نهاية العدد؛ لأن سوق الكلام وعرض إirاده هو بيد نهاية العدد، ومعنى قوله ﴿ما طاب لكم﴾ أي ما أحل لكم وأحبر لكم من مكحهن، وليس معنى طاب هو الانتحاب، وروى مسلم عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت في تفسير هذه الجملة ما طاب لكم ما أحل الله لكم، وما يكون قولها إلا مرفوعاً، لأن مسألة الحلال والحرام تتعلق بالحي ٣٤٤.

حكم النص وحكم النص بعينه هو حكم الظاهر من وجوب العمل بما يتبادر عند المتكلم من المعنى المسوق له الكلام، مما كان أو خاصاً، والاحتمال غير الناشئ عن دليل لا يصر فيه أيضاً.

٣- تعريف النص هو لفظ أو كلام راد وصوحه وكشف مدلوله على وضوح النص وكشف مدلوله بيان من قل المتكلم، بحيث لا يبقى فيه احتمال لتخصيص إذا كان عاماً، والتأويل إذا كان خاصاً.

مثال النص قوله تعالى ﴿مسجد الملائكة كلهم أجمعون﴾ فإن قوله تعالى ﴿مسجد الملائكة﴾ ظاهر في سجود جميع الملائكة، ولكنه يحتمل التخصيص بمعنى الملائكة، كما في قوله تعالى: ﴿وإذا قالت الملائكة يا مريم...﴾ فإنه حص بحبرئيل عليه السلام مقوله. ﴿كنهم﴾ انقطع ذلك الاحتمال فصار نصاً لزيادة

الوصوح على الأول، ولكنه يحتمل التأويل بالسجود متفرقين، وانقطع احتمال التأويل بقوله تعالى ﴿أجمعون﴾ أى سجد الملائكة كلهم معاً ومحتجبين، فصار مفسراً لانقطاع الاحتمالات عن اللفظ بالكلي

حكم المفسر وحكمه إسات الحكم في مدلوله قطعاً، بلا احتمال التخصيص والتأويل، وأما احتمال السبع فقد سقط قول التعبير بانقطاع الوحي ووجه رسول الله ﷺ، ولا اعتبار للاحتتمالات العقلية المحضة في الشريعة

تعريف المحكم^(١) وهو كل لفظ ارداد ظهوره في الدلالة على معناه وقوة دلالة على مراد المتكلم وإحكام مراده بحيث لم يبق فيه إمكان التبديل (والسبع) في رمان الوحي، بمعنى إذا ارداد الوصوح إلى ثلاثة أصناف المفسر يصير محكماً، وقيل هو ما ظهر معناه لكل واحد من أهل اللسان حتى لم يختلفوا فيه

أنواع المحكم وهو على نوعين: محكم لعبه هو ما لا يحتمل لسبع والتبديل عطلاً، كآيات الدالة على وجود الصانع وصفاته، وحدوث العالم، وعلى الأحبار المأصصة، ويسمى هذا محكماً لعبه، ومحكم لعبه، وهو ما كان مدح سحبه وتبديله لوفاة النبي ﷺ وانقطاع الوحي، ويسمى هذا محكماً لعبه، كآيات وأحاديث الأحكام.

مثال المحكم قوله تعالى ﴿وأنه بكل شيء عليم﴾ وقوله تعالى ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾ وقوله تعالى ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾ وقوله تعالى ﴿قل هو الله أحد﴾

حكم المحكم: وحكمه وجوب العمل به قطعاً من دون أى تردد؛ لأنه لا طريق لما يعارضه ويضاهيه من التخصيص والتأويل والسبع

(١) وإن سمي محكماً لإحكامه وعدم قوله شيئاً من التخصيص والتأويل والسبع، أو لامتداعه قول التعبير

ظهور التفاوت في مدلولات هذه الأقسام عند التقابل

وإنما يظهر التفاوت (ترجيح المعنى على بعض) في مدلولات هذه الأقسام (هذه الأقسام) عند التقابل.

أما المعارض فيكون بين المتساويين قوة، دون الراجح والمرجوح، والقوى (والضعيف)، ولتعمير التقابل أوضح وإلى الحقيقة أقرب

(١) مثال التقابل بين الظاهر والنص، كما في قوله تعالى ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ﴾ وقوله: ﴿فَانكحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾ فإن الأولى ظاهرة وعامة في إباحة نكاح غير المحرمات، فيقتضى بعمومه جواز نكاح ما وراء الأربع، والثانية نص يقتضى انحصار الحوار إلى الأربع، فوقع التعارض (صورة) فيما وراء الأربع، فيترجح النص، ويحمل الظاهر على النص وهو الإباحة إلى عدد خاص.

(٢) ومثال التقابل بين النص والمفسر هو التعارض بين قوله عليه السلام: «المنحاصة تنوؤ لكل صلاة» وبين قوله عليه السلام: «المنحاصة تنوؤ لوقت كل صلاة» فالأول نص لكونه مسوقاً لوضوء المنحاصة، ولكنه يحتمل التأويل بأن تكون اللام للتوقيت، والثاني مفسر لا يحتمل التأويل، فيترجح ويحمل الأول عليه.

(٣) ونظير تعارض المفسر والمحكم هو تعارض قوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا دَوَىٰ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ فالأول مفسر في قبول شهادة العدول لأن الإشهاد، إنما يكون للقبول عند الأداء، وهو لا يحتمل معنى آخر، والثاني محكم لأن التأيد التصق به، والأول لعمومه يوحي قبول شهادة المحدود في القدر بعد أن تاب وصار عدلاً، والثاني يوجب ردة إلى الأبد، أي بعد التوبة أيضاً، فيترجح المحكم على المفسر، وأمثله في نصوص الكتاب والسنة كثيرة

بياد الحكم المشترك بين الأقسام لأربعة وكل واحد من هذه الأقسام الأربعة (الظاهر، والنص، والمفسر، والمحكم) يوجب، ويقتضي ثبوت ما دل عليه معناه، وتعمل به على سبيل الحرم والبيع، على رغم خلاف حرنى في أحكام بعضها لأجل حتمار الحصبص وأبواب السح في بعضها وعدمه في بعض. ولكن دمر من قبل مراراً أن الاحتمال إذ لم يكن ناشئاً عن دليل، فلا عورة به، ولو وصل عدده إلى ألف.

الأقسام الأربعة التي هي صدث تلك الأقسام. ولهذه الأسماء (الأقسام) أعداد تعالها، فصدة الطاهر الخفى، وصدة النص المشكك، وصدة المفسر المحمل، وصدة المحكم المتشابه، فكما أن أقسام العظم الدال على المعنى باعتبار ظهور المعنى على أربعة أقسام، وكذلك أقسام العظم باعتبار هذه المعنى أربعة، فالتقسيم التام يستلزم التقسيم الثالث بعلاقة الصدية

أنواع التقابل وهو على أربعة أنواع (١) تقابل المتناقضين، وهو التقابل بين النفي والإثبات (الإيجاب والسلب) كإسناد ولا إسناد (٢) وتقابل التصاديف أو المتصايفين كتقابل الأب والابن (٣) وتقابل العدم والملكة كتقابل الحركة والسكون عدا من يجعل السكون عداً عن عدم الحركة (٤) وتقابل التصاد أو تقابل الصديقين، وهما أمران وجوديين يستحل أحدهما في محل واحد كالسواد والبياض، والحرارة والبرودة، وقد يطلق تقابل التصاد على جميع هذه التقابلات محذراً عند الفقهاء، وهما ذكر الأعداد من هذا المييل، لأن التقابل بين هذه الثمانية ليس كله تقابل التصاد، بل مختلف كما هو الظاهر.

١- تعريف الخفى ومثاله وهو ما حصى المرد (مراد المتكلم) منه لا لأجل إيهام في الصيغة (في هيئة اللفظ)، بل بعدد صحر (يكون في المعنى) حتى لا يمكن حصول المراد منه إلا بعد الطلب والطرفه

مثاله لفظ السارق في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاطْعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ فإنه ظاهر في معناه الموضوع له، وهو كل من يأخذ مال الغير خفية وهو في حرره،

ولكن في دلالة على بعض أفعاله خفاء كالطرار والبأش، فهي الطرار قوة لاه يأخذ مال الغير مع كونه محرراً بمرأى عييه، فهو أقوى من السارق، فلم يقطع يده بالأولى، وأما السأش فهو أضعف من السارق بمرأى، فإنه يأخذ عن القصر مالا غير محرر ألس الميت الذي لم يستطع حفظه، فهو أردل الناس وأحسبهم في فعله هذا، فيكون أضعف من السارق، فلا يمكن إلحاقه به، فعند الطلب علم أن الطرار داخل في السارق بالطريق الأولى، وعليه القطع، وأن السأش لا يشمله معنى السارق فلا قطع عليه.

فإخفاء في لفظ السارق ليس لعارض في الصيغة، بل لعرض في المعنى من قوة أو ضعف.

حكم الخفي وحكمه وحب الطلب أي طلب معاني اللفظ ومحتملاته حتى يروى عنه الخفاء (كما مر في لفظ السارق) يعنى البحث والتأمل في العارض الذي صار سبباً للجهل حتى يمكن العمل به.

٢- تعريف المشكل ومثاله وهو ما لا يمكن حصول المراد (مراد المتكلم) منه إلا بعد طلب سبب الإشكال، ثم التأمل فيه، يعنى المحاطب يطلب سبب الإشكال والخفاء أولاً، ويتأمل فيه ثانياً حتى يمكن حصول المراد، وإنما سمي مشكلاً لدخوله في أمثاله ولصعوبة امتيازه عنها، فالأفعال (إشكال) بمعنى الصيرورة، أشكل أي صار مشكلاً، مثاله قوله تعالى: ﴿فأتوا حرثكم أنى شئتم﴾ أشنه وأشكل معنى لفظ أتى على السامع، هل هو بمعنى أين أو بمعنى كيف؟ فعرف بعد الطلب والتأمل أنه بمعنى كيف لأمرين: (١) لدلالة لفظ التحرث (٢) ولدلالة حرمة القرمان في الخيض لعله الأدنى (النجاسة) وفي القرمان من الدبر يكون الأدنى (النجاسة) أقوى، وحرمة اللواط مطلقاً، وهذا هو الوجه الثالث لكون (أتى) بمعنى كيف.

حكم المشكل: وحكمه الطلب أولاً (طلب سبب الإشكال) والتأمل فيه ثانياً، ومعنى الطلب هو أن ينظر السامع أولاً في معهودات اللفظ جميعاً ببصطلها،

ومعنى الشاغل هو أن يستخرج المعنى المراد من تلك المفهومات بعده، كما هو نظر في حكمه حتى لو وجد مشترك بين معنيين (كيف وأين) لا نالت لهما، فهذا هو النص، ثم يأمل فيهما فوجداهما بمعنى كيف دون أين فحصل المقصود

٣ تعريف المجمل ومثاله وهو ما توارد فيه المعاني، فاشتبه مراد المتكلم بهد سوردها سبهاً لا يدرك المراد منه إلا ببيان من قبل المتكلم المجمل

أنواع المجمل وله ثلاثة أنواع (١) نوع لا يفهم معناه لغة كيهود في قوله تعالى ﴿إِنَّ لِلنَّاسِ لِحُلُقَ هَلُوعًا﴾ قل التفسير، (٢) ونوع معناه معلوم لغة كدرون (فإن معناه الدعوى هو الفصل) ولكنه ليس بمراد شرعاً؛ لأنه ما من بيع إلا وفيه فصل، وكذلك الصلاة والركعة، فإن معانيهما اللعوية (الدعاء والظهرة أو الجموع) معلومة، ولكن ليست بمرادة شرعاً، (٣) ونوع معناه معلوم لغة إلا أن معناه متعدد شرعاً، والمراد واحد منها، كالمحصات، فإن معناه الشرعي العميمات، والمتروحات، والخرائر، فيترجح المعنى المراد بالسياق والساق أو بالقرينة

مثال المجمل الاصطلاحي آية الربا ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ فإن جملة «إد لربا عارة» عن فصل لغة، والفصل بعينه ليس بمراد بيقين، إذ البيع لم يُشرع، لا للاسترباح وتخصيص الفصل، وكل واحد من المتناهيين ما لم ير فصلاً في الدل المطلوب لا يدل ملكه بمقابلة ملك الآخر، ولا يمكن الوقوف على الفصل الموجب لمنع لاستتاره وعدم قرينة تدل عليه، فكان مجملاً، حتى وقعت الحاجة إلى تفسيره بـ

حكم المجمل. وحكمه التوقف فيه في حق العمل مع اعتقاد حقيقة المراد به إلى أن يأتي البيان أمامه، فإذا لحقه البيان من الشارع المجمل يجب العمل به، كما يجب العمل بجميع أنواع النظم الواضح الدلالة من الظاهر والنص والمفسر والمحكم، كما في آية الربا، فإنه قد وجب العمل بآية الربا بعد ورود الحديث، في الأشياء الستة.

تعريف التشابه هو في اللغة: حمى المعنى وغير واضح المعنى، واصطلاحاً: هو ما لا طريق (بعد انقطاع الوحي) إلى إدراك المعنى المراد منه أصلاً (سواء كان

معناه اللعوى معلوماً كاليد والوجه والساق، أو غير معلوم كالمقطعات في أوئل
 (السور) حتى سقط عن المكلف طلب معنى المنشأه والتأمل فيه، بل مُع عن طلب
 معناه والتأمل فيه بقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ رِيحٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَاءُ بِهِ
 اتِّعَاءً لَعْنَةً وَابْتِغَاءً تَأْوِيلَهُ﴾، وإنما سمي متشابهاً لخماء معناه المراد، أو لأن فيه تشبيه
 الله تعالى بالمتحديق ظاهراً، لإثبات علاماتهم له، مثل اليد والوجه وغيرهما
 وهذا سؤالان الأول: يحسن تصدق بيان أقسام النظم الذي يعرف به أحكام الشرع،
 ولا يعرف بالمتشابه حكمه؛ لأن معرفة الحكم موقوف على معرفة المعنى، والمنشأه
 لا يهريق إلى إدراك معناه المراد، فكيف يستقيم إيرادها؟ وأجيب عنه بأن لا يسلم
 أنه لا يعرف به حكمه، بل يعرف به أن الله تعالى صفات يعبر عنها باليد، والوجه،
 والعين، والساق، والاستواء، وإن لم يعرف المراد بهذه الصفات، ومعرفة هذا
 المقدار ووجوب اعتقاده حكم شرعي، والحوادث الثاني: أنه أوردته هنا للتمنع من
 طلب معناه والتأمل فيه، كما ذكره الله تعالى في القرآن، ثم صرح بأن اتعاف المتشابه
 زيف، وقال في بيده علته: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾

والسؤال الثاني أن الأصوليين ذكروا لكتاب الله تعالى عشرين قسمًا، مع
 أن المذكور في نفس القرآن فسمان: المحكم والمنشأه ﴿هو الذي أمر على
 الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات﴾، وأما بقية الأقسام
 فلم يذكرها القرآن.

واحوادث عنه. أن القرآن لم يمنع عن سائر التقسيمات والأقسام، بل أشار
 إلى إمكانها ووجودها في نفس كتابه تعالى، حيث قال تعالى في محل تقسيم
 كتابه: ﴿مِنْهُ﴾ أي بعض الكتاب آيات محكمات، فأشار به من التبعيضية إلى
 إمكان ووجود أقسام آخر يعنى منه للمحكم والمنشأه، ومنه أقسام آخر.

أقسام المنشأه وله قسمان: ما يفهم منه المعنى اللعوى، ولا يفهم المعنى الذي
 أراده الشارع كالوجه واليد والعين والساق، والاستواء على العرش وأمثالها،
 والثاني: ما لا يفهم منه شيء كالحروف المقطعات الواقعة في أوئل السور،

و لاختلاف في حوار تأويلها وعدم جوارحه إنما يكون في القسم الأول، وقد ذكرت
أمانة التشابه في ضمن التقسيم، فلا حاجة إلى إيراده على حدة
حكم التشابه وحكمه التوقف منه عن بيان المعنى المراد أبدأً مع اعتقاد حقبة ما
أراد الله ورسوله منه، والاجتناب عن انشاع التشابه وتأويله بحافة الربع والفتنة

التقسيم الثالث في أنواع استعمال ذلك النظم في المعنى

والأقسام الحاصلة من هذا التقسيم أربعة الحقيقة، والمجاز، والصريح،
والكناية

تعريف الحقيقة فالحقيقة كل لفظ أريد به ما وُضع له، أو هي كل لفظ استعمل
فيما وُضع له، نحو الأسد إذا استعمل في الحيوان المفترس، مأخوذ من حق إذا
ثبت، والحقيقة هو اللفظ الثابت في معناه الموضوع له، وأعلم أن الحقيقة على ثلاثة
أنواع: لعوية كالأسد في الحيوان المفترس، وشرعية كالصلاة المستعملة في العبادة
المخصوصة، وعرفية كالعادة المستعملة في ذوات القوائم الأربع، وكذلك المجاز

تعريف المجاز هو كل لفظ أريد به غير ما وُضع له، أو كل لفظ استعمل في غير
ما وُضع له لاتصال بينهما معنى، نحو الأسد إذا استعمل في الرجل الشجاع
للاتصال بينهما في الشجاعة، واستعمال الحمار في البليد للحماقة، أو لاتصال
بينهما ذاتاً أي صورة، كاستعمال السماء (بمعنى السحاب) في المطر، وإنما يراد
المطر من السماء (السحاب) كما في قول الشاعر:

إذا نزل السماء (المطر) بأرض قوم رعياء وإن كانوا عصاةً
أي إذا نزل المطر بأرض قوم وأنست الكلاً رعياء، وإن كانوا كارهين
عصاةً - فالعلاقة هو مجاورة الحال (المطر) والحال (السماء).

والاتصال بينهما سبباً (بمعنى يكون أحدهما سبباً والآخر مسبباً مثل زوال
ملك الرقة و ملك المنعة) من نوع الاتصال الصوري (الذي سماء المصنف ذاتياً)
فإنه لا يكون الاتصال بين السبب والمسبب في المعنى ولا في الذات، لأن معنى

السبب الإقصاء إلى شيء، ومعنى المستب ما حصل بذلك الإقصاء، وكذلك دات كل واحد منهما غير دات الآخر، فتعين الاتصال الصوري، فزوال ملك الرقبة عن الأمة سبب لزوال ملك المتعة عنها، فهما روال ملكين مختلفين أحدهما سبب، والآخر مستب.

وكذلك الاتصال بين العلة والحكم اتصال صوري؛ لأن معنى العلة الإيجاب والإثبات، ومعنى الحكم الأثر المترتب من ذلك الإيجاب، فلا يمكن إثبات الاتصال بينهما معنى، وأما الاتصال الصوري لأجل المجاورة بينهما وجوداً، فممكّن التحقق بل واقع.

أنواع الاتصال الصوري: وهو نوعان: أحدهما: اتصال الحكم بالعلة، كاتصال الملك بالشراء، وهذا الاتصال (بين الحكم والعلة) يجوز الاستعارة (استعمال أحدهما في الآخر مجازاً) من الطرفين بأن يذكر الشراء، ويراد به الملك أو عكسه؛ لأن العلة لم تشرع (لم يُجرها الشرع) إلا لإثبات حكمها، والحكم لا يثبت (ولا يوجد) إلا بعلة، فاستوى الاتصال الصوري للمجاورة، وصدرت الاستعارة شاملة للمجاورين (حائب الحكم وحائب العلة).

المثال التطبيقي لإمكان الاستعارة من الطرفين: ولهذا الجواز قلنا في المسألة الآتية إن من قال: إن اشتريت عبداً (أي عبدك) فهو حرّ، ثم اشتري نصف عبد، فباعه (أي ذلك النصف) ثم اشتري بصفه الباقي (قلد) يعتق هذا النصف الباقي الذي اشتراه بعد بيع النصف الأول؛ لأن الشراء الكامل وحيد بعد اشتراء النصف الباقي، فتحقق كمال الشراء، ولكن بعد روال ملكه عن النصف الأول، وكمال الشراء لا يتوقف على وجود الملك كاملاً.

ولو قال: إن ملكت عبداً فهو حرّ، فاشتري نصف عبد ثم باع ذلك النصف، فاشتري بصفه الباقي لا يعتق ذلك النصف ما لم يجتمع كلّ العبد في ملكه، أي لا يعتق نصف العبد ما لم يملك كله في وقت واحد.

وإن أراد بالشراء الملك في الصورة الأولى، أو أراد بالملك الشراء في الصورة

لثانية يعبر إرادته وبینه هي التصوريين، ولكن فيما فيه تحقيق في حق الحالف، لا يعتر بينه قصداً، كما في إرادة الملك من الشراء (في الصورة الأولى) لأن في إرادة الملك من الشراء لا يعتق الصف الباقي، ويكون للحالف فيه بيع، وأما ديانة فيصدق القائل في الصورتين.

والنوع الثاني اتصال العرع (الحكم) بما هو سبب محض يعني ليس بعلّة وُصِفَ له (للمحكم)، والسبب يكون معصياً إلى الحكم والعلّة تكون مؤثرة فيه ومستترمة له) كاتصال روال ملك المتعة تألفاظ العتق لروال ملك الرقعة (فألفاظ العتق تدل على روال ملك الرقعة، وروال ملك الرقعة يستلزم روال ملك المتعة، فتدل ألفاظ العتق على روال ملك المتعة التزاماً)

وهذا الاتصال (اتصال العرع بالسبب المحض) يحوز الاستعارة من طرف واحد، وهو ذكر الأصل وإرادة العرع، يعني استعارة السبب وهو روال ملك الرقعة للمحكم (روال ملك المتعة) دون عكسه، يعني جاز ذكر الإعتق وإرادة الطلاق، ولا يجوز ذكر الطلاق الموضوع لإزالة ملك المتعة وإرادة زوال ملك الرقعة؛ لأن اتصال العرع (روال ملك المتعة) بالأصل (روال ملك الرقعة) بالنسبة إلى الأصل (روال ملك الرقعة) في حكم عدم الاتصال؛ لاستعناء روال ملك الرقعة في وجوده عن روال ملك المتعة؛ لأن في إعتق العبد يوجد روال ملك الرقعة، ولا يكون فيه زوال ملك الرقعة.

وهو أي احتياح وتوقف العرع (روال ملك المتعة) على الأصل (على روال ملك الرقعة) واستعناء الأصل عن العرع مظهر الحملة الناقصة إذا عُنِطَ على الكاملة كما في قول القائل ربيب طالق (وعمرة) وريب طالق جملة تامة مفيدة، وعمرة جملة ناقصة لتوقعها على الخير للحدوف (طالق) (١).

وتوقف أول الكلام (الجملة الكاملة) على آخره (الجملة الناقصة) لأجل

(١) بغيراده لا تعيد شيئاً، لكنها باعتبار حرف العطف (انوار) تعلق بالأولى في احتياجه إلى خبرها

صحة آخر الكلام (الجملة الباقصة) واقتضاه إلى أول الكلام (الجملة الكاملة) وأما أول الكلام (الجملة التامة) فتم في نفسه لاستغناءه عن آخر الكلام، فتوقفه على آخر الكلام لأجل غيره وهي الجملة الباقصة، وإنما تدل الجملة الباقصة على الحكم وهو وقوع الطلاق (في المثال المذكور) لأجل اعتبار آخر الجملة التامة فيها (في الباقصة).

حكم الحقيقة والمجاز

ولهما حكمان: حكم مشترك بينهما، وحكم مفرد لكل واحد منهما، ومن أحكامهما المشترك (١) ثبوت ما استعمل في معنى الحقيقة أو المجازي والعمل به، خاصة كان ذلك المعنى أو عامًا، والمصنف ذكر حكم المجاز، ثم فاس عبه حكم الحقيقة، كما فعل في حكم العام والخاص رومًا للاختصار، ولكن جمعت حكمهما في عبارة واحدة تسهيلًا واحتصارًا، ولأجل أن العموم والخصوص يجريان في المعنى المجازي مثل المعنى الحقيقي، وجعلنا المعنى المجازي لفظ الصاع في حديث رواء ابن عمر «لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين» عامًا في جميع ما يدخل في الصاع، ويتصل به، أي ما يكال به (من قبيل ذكر المحل وإرادة الحال).

وأبكر الإمام الشافعي^٢ عموم المعنى المجازي (على رأى صاحب الكتاب) وذكر دليله أولاً أن العموم لا يحرى إلا في المعاني الحقيقية، فأريد (عنده) مما يدخل في الصاع، ويكال به المظوم (فلا يشمل الحصّ والويرة) فيكون معنى الحديث، ولا يباع المظوم المقدر بالصاع بالمظوم المقدر بالصاعين، فلا يدل على حرمة بيع غير المظوم بمثله متصلاً.

وثانيًا: أن إرادة المعنى المجازي من اللفظ إنما تكون لأجل الضرورة أي ضرورة فهم السامع، أو ضرورة مع القرينة إرادة المعنى الحقيقي، وإلا فالأصل في الكلام هو الحقيقة؛ لأن الألفاظ وصفت دالة على المعاني للإفادة من غير الحاجة إلى شيء آخر، وهي (أي الدلالة على المعنى) سهلة وممكنة بالمعاني الحقيقية، إلا

أنهم جاوروا حذر ضروره التوسعه في الكلام في بر حصه في الأحكام الشرعية،
فرب تست ضروره التوسعه على الناس، وهذا أي الاستدلال بأن عذر المحار
لأجل الضرورة، وهي ترتفع بالخاص، فلا حاجة إلى عذر العموم فيه، فاصل،
لأن محذور التصريح من أهل اللغة والقادر على التعبير عن مقصوده بالخفية، قد يعدل
إلى التعبير عنه بالمحذر، لالحاجة وضرورة، والدليل الثاني على بطلان استدلاله أن
تقران الحكيم في أعلى درجات الفصاحة وأرفع مراتب البلاغة، وحذر فيه
موجود، حتى عد من غريب بدائعه، وعجيب بلاغة الآيات الآتية من قوله تعالى:
﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ﴾ ومن قوله تعالى ﴿وَاسْمَعْ
بِهِمَا حُجَّاجَ الدَّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ ومن قوله تعالى ﴿يَا أَرْضُ ارْجِعِي مَعَكُمْ وَيَا سَمَاءُ
اقْبَعِي﴾ ومن قوله تعالى ﴿فَوَحِّدًا جَدَارًا يَرِيدُ أَنْ يَنْفَضَّ﴾ والله تعالى بشرة عن
العجز والضرورات، فثبت أنه ليس لأجل الضرورة، بل لأجل التوسعة في الكلام
وحسنه.

(٢) ومنها (من أحكامهما المشترك) استحالة اجتماع مفهوميهما مراديين بلطف
واحد في حالة واحدة، بأن يكون لفظ واحد مستعملاً في معناه الأصلي،
ومستقراً في محله الأصلي، ومستعملاً في غيره، ومتجاوزاً عن موضعه
الأصلي، والشئ الواحد لا يتصور أن يكون مستقراً في موضعه ومستعملاً فيه،
ومتجاوزاً عنه مستعملاً في غيره في حالة واحدة، كما استحال أن يكون الثوب
أبواحد على لابس مذكاً وعارية في زمان واحد

والدليل على عدم حوار الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازي هو اية الملامسة
وهي قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ نَسْخِمْ السَّاءَ﴾ فإنه لم يرد بها اللمس باليد والجماع جميعاً
فقط، والدليل الثاني على عدم حوار إرادة المعنى الحقيقي والمجازي من لفظ واحد
في حالة واحدة هو قول الإمام محمد في الجامع الكبير ولتعدد الجمع بين
الحقيقة والمجاز في لفظ واحد قال محمد في الجامع الكبير لو أن عربياً لاؤلاً
عليه أي ليس له معتق - بكسر التاء - أوصى ثلث ماله لمواليه وله معتق - بمنع

أبـ - واحد قاستحق نصف الثلث، وكان النصف الباقي من الثلث مردوداً إلى الورثة؛ لأن العمل قد وُجِبَ بحقيقة هذا الاسم (وهو الموالى) فإنه جمع مولى بمعنى المعتق - بمنع الماء - والجمع في الوصية بمعنى ما فوق الواحد كالإيراث، فهو كان الموالى اثنين فصاعداً لكان لهم ثلثان من الثلث الموصى به، وأما الآن فهو نصف ذلك الثلث لأنه واحد، ولو كان لمولاه (لمعتقه بمنع الماء) موالى لا يكون لهم شيء؛ لأنه أريد الموالى معناه الحقيقي وهو المعتق - بمنع الماء - بالذات، فلا يرد به المعنى المحارى، وهو معتق المعتق - بمنع الماء - كليهما - لاستحالة الجمع بين الحقيقة والمجاز.

الإشكالات وأجوبتها حول الجمع بين الحقيقة والمجاز

١- وإن استأمن الكفار من المسلمين لأبائهم ومواليهم، وقالوا آمنا وأبائنا ومواليا، فيعم (يشمل) هذا الأمان آبائهم حقيقة، وأبائهم مجازاً، وكذا يشمل مواليهم حقيقة، وموالى مواليهم مجازاً، فهذا هو الجمع بين الحقيقة والمجاز.

والجواب أنه إنما يعمهم (يشملهم) الأمان في هذه الصورة لأن لفظ الأب والموالى يتناول (يشمل) المروع (أبائهم) و (موالى الموالى) ظهراً، فإن بنى الناس يسبون إلى الحد بالسوء مجازاً، كما يقال: سوهاشم وسوهميم وسوأمية، وقال تعالى ﴿يا أيها آدم﴾ وكذا معتق المعتق - بمنع الماء - يسبب بالمولاء إلى الرحل مجازاً باعتبار أنه سبب لعنقه بإعتاق العبد الأول (المعتق الأول) ولكن بطل العمل بهذا التناول الظاهري ههنا؛ لأن الحقيقة تقدمت على المجاز في الإرادة، فلم يشك الأمان لهم باعتبار تناول الاسم إياهم، ولكن بقي مجرد صورة الاسم (لأبائهم والموالى) سبباً للشبهة أى شبهة الشمول، إذ الشبهة ما يشبه الثلث، وليس بثابت، وههنا كذلك، فإن ظاهر إطلاق الاسم (اسم الأبائهم والموالى) يدل على ثبوت المدلول المحارى، وليس بثابت، فثبت الأمان بهذا الشمول الظاهري

استحسان لأجل حق اندم أى حفظه من السمك، يعنى الشمول الطهرى وحق
الدماء بتصفين دحولهم فى الأمان، وصار ثبوت الأمان بشبهة مجرد الاسم كشوته
بالإشارة فى الصورة الآتية إذا دعا المسلم الكافر بالإساره إلى نفسه بأن أشار إليه
أمر إن كنت رجلاً تريد القتال؟ أو إبرل حتى ترى ما أفعل بك؟ فعلى الكافر أب
(الإشارة) أمان له، فإنه يثبت بهذا الكلام الإشارى الأمان؛ لوجود المسألة صورة،
وإن لم تكن تلك الإشارة مسألة فى الحقيقة، أى وإن لم تكن للأمان فى الحقيقة،
فتبين بما ذكر أن إثبات الأمان للعروع باعتبار الشبهة، لا باعتبار الجمع بين الحقيقة
والمجاز.

٢- الإشكال وقد اعترض صورة الاسم (اسم الأبناء والموالى) شبهة فى
حقن الدماء فى الاستثمان على الأبناء والموالى، وأثبت الأمان لأساء الأبناء والموالى
الموالى، وهم تعتبروها فى الاستثمان على الأبناء والأمهات فى حق الأجداد
والجدات، فإسهم (الكفار) إذا قالوا: أمونا على آباءنا وأمهاتنا لم يثبت الأمان
للأجداد والجدات بمجرد صورة الاسم مع أن الاسم (اسم الأبناء والأمهات)
يتناولهم صورة.

والجواب عنه إنما ترك فى الاستثمان على الأبناء والأمهات اعتبار صورة
لاسم فى الأجداد والجدات؛ لأن اعتبار صورة الاسم لثبوت الحكم (الأمان) فى
محل آخر (أبناء الأساء وموالى الموالى) إنما يكون لأجل التنعية أى كون المصنف
تابعاً للمصنف إليه، فهو البنين وموالى الموالى يليق بحالهم التبعية لأصولهم
(آباءهم ومعتقبيهم) وهذا معنى قول المصنف وذلك إنما يليق بالعروع وأما
الأجداد والجدات فلا يكونون أتباعاً للآباء والأمهات، وهم الأصول، ولهذا قل
المصنف: دون الأصول.

٣- الإشكال. هنا ثلاثة أمثلة يلزم فيها الجمع بين الحقيقة والمجاز صورة، فما
دا تقولون فيها؟

الأول رجل حلف لا يصع قدمه فى دار فلان، فهذه الدار (دار فلان)

فد تكون ملكاً له، وهذا معنى حقيقى لإضافة دار إليه، وقد تكون عارية، وقد تكون إحارة، وهى هاتين الصورتين تكون الإضافة بالمعنى المحارى، أى الدار غير المملوكة لفلان، فيبحث الخالف بدحولها مطلقاً، فلم الجمع بين الحقيقة والمجاز.

والثنى أنه إذا دخلها ماشياً، يكون المراد المعنى الحقيقى، وإذا دخلها راكباً، يكون المراد المعنى المحارى فيما إذا حلف لا يدخل دار فلان، فيبحث بدحولها راكباً ومشياً، وهذا هو الجمع بين الحقيقة والمجاز.

ولثالث: إذا قال رجل لله على أن أصوم رجلاً (أى شهراً من أشهر السنة، فصدر بكرة ومصرفاً، فيكون موثاً) ونوى بقوله: هذا اليمين (أى إن لم أصم فعلى الكهنة) كن قوله عند أبى حنيفة ومحمد بدرأً وبمياً، ثم هذا الكلام حقيقة فى الدر لعدم توقف ثبوت الدر به على قرية، فيلزم على الفرض إما الوفاء أى الصوم، وإما القضاء عند موته، ومجارى اليمين لتوقف ثبوتها على قرية وهى البية، والقرية من أمراء المحار، فعلى كل تقدير يكون فيه جمع بين الحقيقة والمجاز.

والجواب عن الثنى: أنه ليس المراد من وضع المقدم المعنى الحقيقى، بل المراد منه معنى هو أعم من المعنى الحقيقى والمحارى، وهو مطلق الدحول، ويقال له عموم المحار، فيبحث بأى طريق دخل، راكباً أو ماشياً، حافياً أو متنعلًا.

والجواب عن الأول: أن إضافة الدار إلى فلان يراد بها الدار المسكونة له (أى بسنة السكى إليه) فاعتبر عموم المحار فى الصورتين، أى معنى هو أعم من المعنى الحقيقى والمحارى وشامل لهما.

وهو (اعتبار عموم المجارى فى المثالين) نظير ما لو قال: عبده حرّ يوم يقدم فلان، فقدم ليلاً أو بهراً عتق، فالمراد باليوم عموم المجاز وهو مطلق الوقت؛ لأن (اليوم) متى اتصل بعمل لا يمتد، أى بفعل يكون دعياً لا تدريجياً (إد القدم والوصول إلى بيته يكون فى لحظة، وأما المشى والأقدام قبله كلها مباد ومعدات).

فيحمل اليوم في المال المذكور على مطلق الوقت، وهو شامل لنسب
والسهار، وهما داخلان في مطلق الوقت.

والجواب عن الثالث (مسألة الدر). أنه ليس فيها جمع بين الحقيقة والمجاز،
بل هذا الكلام يدل بصيغته وهيئته على الدر، وهو المعنى الحقيقي، ويمين موحه
وهو إيجاب المدور (الصوم) وهو لازم الدر، فدلالته على إيجاب لصوم الترام
باللزم الشرعي، وإرادة الإيجاب ليس من صيغة الكلام، بل هي من لوازم معناه،
ونما يدل على الإيجاب التراماً لأن ترك الصوم في رجب كان مباحاً مثل صومه،
فوجب المباح بالدر يمين؛ لأنه (الخالف) حرم على نفسه ترك الصوم، وتحريم
المباح يمين، كما قيل للبي رحمه الله بعد تحريم العسل المباح على نفسه: «لم تحرم ما
أحل الله لك» ثم قيل له: «قد قرص الله لكم تحلة أيمانكم» فدلالته على الدر
مطابقة، وعلى اليمين الترام، فوجب على القائل (عدم الصوم) النقص
بمقتضى الدر، ونجس الكفارة بمقتضى اليمين، وهذا الكلام (لله على أن أصوم
رجلاً) كسراء القريب (أحبه إذا كان عبداً) فإنه يدل بصيغته على ثبوت ملك
المشتري، وبموحه على عتق قريبه له، فدلالته على ملك المشتري مطابقة وعلى
عتق قريبه الترام باللزوم الشرعي، فإنه رحمه الله قال: «من ملك ذا رحم محرم منه
فقد عتق عليه» أو كما قال، فاللزم بين شراء القريب وعتقه شرعي، كما بين الدر
واليمين.

٣- ومنها (من أحكامهما المشترك) أنه متى أمكن العمل بالمعنى الحقيقي
سقط اعتبار المعنى المجازي؛ لأن المعنى المستعار (المعنى المجازي) لا يراحم الأصل
(المعنى الحقيقي) ما لم تكن قرينة المراجعة موجودة، والخاص أن عند إمكان إرادة
أحدهما سقط اعتبار الآخر، وهي الحقيقة هذا تفصيل لقولهم لا يحوز الجمع بين
المعنى الحقيقي والمجازي في لفظ واحد

مثال العمل بالمعنى الحقيقي وسقوط المعنى المجازي

قول القائل رأيت اليوم حماراً، أو استقلني الأسد في الطريق، فلا يحمل على الوليد والرجل الشجاع إلا بقربة رائدة، وإذا كانت القربة موجودة سقط اعتبار المعنى الحقيقي، ويعمل بالمحار.

مثال سقوط اعتبار المعنى الحقيقي والعمل بالمعنى المجازي

(١) فإن تعذر المعنى الحقيقي كما في قول الخائف لا يأكل من هذه النحلة، فإن الأكل من الشجرة متعذر وغير متعارف، فيرجع إلى المجاز، وهو ما حصل من النحلة من الثمر والتمر، فالتعذر ما لا يتوصل إليه إلا بمشقة.

(٢) وكذلك إن كان المعنى الحقيقي مهجوراً في العرف يرجع إلى المجاز، وهو الدخول في ذكر وضع القدم، والمهجور ما تيسر الوصول إليه، ولكن الناس تركوه، كما إذا حلف: لا يضع قدمه في دار فلان، فوضع القدم في الدار بأن يكون الخائف في الخارج، ووضع إحدى قدميه في الدار متروك في العرف، ففي هذين المثالين سقط اعتبار المعنى الحقيقي، وبقي العمل بالمعنى المجازي

هجران المعنى الحقيقي شرعاً كهجرانه عادةً وعرفاً

(١) وعلى هذا (أي على أن المحاز يرجع إليه عند هجران الحقيقة) قلنا: إذا وكل أحد رجلاً بالخصومة (بالدفاع عنه) إن توكيله يصرف استحساناً إلى مطلق الجواب من الإنكار والدفاع عنه، ومن الإقرار عليه، حتى لو أقر على موكله يجوز إقراره؛ لأن معنى الخصومة حقيقة هو المازعة والمشاجرة، وهي متروكة شرعاً ﴿ولا تمارعوا فتفشلوا﴾ فالمهجور شرعاً كالمهجور عادةً في تركه، ويكون فيه الرجوع إلى المعنى المجازي.

(٢) المثال الثاني للمهجور شرعاً: ألا ترى أن من حلف: لا يكلم هذا الصبي، لم يتقيد الحلف بزمان صباه؛ لأن هجران الصبي مهجور شرعاً ومن

به من جهة صغر الماء ليس من ماء، فإنه الذي يتردد حتى لو كثر بعد ما ذكره، حسب معنى
منه، فلو حذف رد مقوله هذا النصي، ذهب الوليد مع قطع النظر عن وصف
صوبه، فذكر مفيد بوصف النصوه، وأراد دالة مضيقه عن الخط أو صافه

إذا كان المعنى الحقيقي مستعملاً والمعنى المجازي متعارفاً فماذا يفعل؟

وهو كذا لفظ معنى حقيقى مستعمل (غير متعذر ولا مهجور) ومعنى
مجازى متعذر إلى انهم في العرف، هذه صور

(١) كانت الحقيقة مستعملة، والمجاز غير مستعمل (٢) أو كان مستعملين،
والحقيقة أكثر استعمالاً (٣) أو كانا في الاستعمال سواء، فالعبرة في هذه الصور
بالحقيقة، لا بالنفي، لما مر أن الأصل في الكلام هو الحقيقة ما لم يعارضه معارض
قوى.

(٤) وإن كان المجاز أغلب في الاستعمال، فعند الإمام أبي حنيفة العبرة
بالحقيقة، وعندهما العبرة لعموم المجاز

المثال وثمرة الاختلاف فإذا حلف لا يأكل من هذه الحطة، أو حلف
لا يشرب من هذا الفرات (الماء العذب) ولا يبة له، فعند أبي حنيفة إنما يبحث بأكل
عين الحطة، وبالكراع من الفرات، ولا يبحث بأكل الخبز والشرب بالأولى،
وهذا معنى مجازى متعارف، لأن الحقيقة مستعملة في المسألتين، إذ عين الحطة
مأكولة عادة بعد العلى والقلى، ويصنع منها الهريسة، وكذا سرب الماء بالكراع
حقيقة لفظ الشرب سريعاً فإن السبي ^{بفتح السين} مر يقوم، فقال هل بات عندكم ماء في
سبي وإلا كراعاً وهو عادة أهل الوادي والقرى، فيكون لفظ أشرب محمولاً
على الحقيقة وهو الكراع.

وعندهما العمل بعموم المجاز في المثالين أولى، وهو مطلق الأكل والشرب
بأي طريق كان، فيبحث في المعنى الحقيقي والمجازي كليهما في أكل عين الحطة،
وبما تحدهما، وفي الشرب بالاعتراف من الفرات والكراع

منشأ اختلاف أبي حنيفة وصاحبيه

وهو (أى الاختلاف المذكور) يرجع إلى أصل مختلف فيه، وهو أن المحار (عند أبي حنيفة) حلف عن الحقيقة في التكلم، حتى صحت الاستعارة به (بلفظ المحار) عنه، وإن لم يعقد ذلك اللفظ لإثبات الحقيقة، فقولهم هذا منى لعدده الذى هو أكبر منه سناً، يثبت المعنى المحارى وهو الحرية، وإن لم يمكن المعنى الحقيقى، وهو إثبات الابنية والنسب لكبر من العدد، فاعتبر الإمام الرجحان فى التكلم، فصارت الحقيقة أولى، وعددهما: هو خلف عنها فى إثبات الحكم (وهو السب)، ولا يمكن إثبات الحكم بهذا الكلام، فيكون لغواً.

معنى قولهم المحار خلف عن الحقيقة واعلم أنه (١) لا خلاف فى أن المجاز خلف عن الحقيقة بدليل أنه لا يراد إلا عدد فوات المعنى الحقيقى (إما لتعذره، وإما لكونه مهجوراً فى العادة) ولهذا يحتاج المحاز إلى القرينة دون الحقيقة؛ لكونها أصلاً (٢) وأنه لا بدّ لثبوت الخلف (المعنى المحارى) من إمكان الأصل (المعنى الحقيقى) لأنّ الحلف من الإصافيات، أى هو الذى له أصل، كما أن الأصل هو الذى له خلف كالاس مع الأب، فالابن من له أب، والأب من له ابن، فلا يتصور الخلف بدون الأصل.

(٣) وأن المصير (الرجوع) إلى المحار لا يجوز إلا عند تعذر الحقيقة لوجه من الوجوه.

(٤) وإنما الخلاف فى أن الخلفية (كون المحاز حلفاً عن الحقيقة) فى التكلم أو فى الحكم كما مرّ ذكره.

المثال التطبيقى: نحو هذا منى، فإنه قد يذكر هذا الكلام، ويراد منه المعنى الحقيقى، وهو إثبات السب والبنوة، إذا كان المشار إليه ابناً صلياً (حقيقياً) للمتكلم، وقد يذكر، ويراد منه المعنى المحارى، وهو إثبات الحرية إذا كان المشار إليه عدداً له، من قبيل ذكر المألوم (الاس) وإرادة اللارم وهو الحرية، فإن استعمال

اللفظ الدالّ على المألوم في اللازم مجاز عند القريبه، فعند أبي حنيفة^٢ هذا الكلام من حيث دلالاته على المعنى الحقيقي، وهو إثبات النسب، والنسوة أصل، ومن حيث دلالاته على المعنى المجازي وهو إثبات الحرية حلف، ولفظ واحد، أو حملة واحدة يمكن أن يكون أصلاً وحلقاً باعتبارين (اعتبار المعنى الحقيقي، واعتبار المعنى المجازي) فقد يتكلم الرجل بهذا الكلام لإرادة المعنى الحقيقي، وقد يتكلم به لإرادة المعنى المجازي، وهذا هو معنى الخلعية في التكلم

وعند صاحبيه ثبوت الحرية بهذا الكلام (هذا أسى) حلف وبأنث عن ثبوت النسب والنسوة بنفس هذا الكلام.

والحاصل أن الخلعية والبيان في اللفظ الدالّ عند أبي حنيفة؛ لأن الحقيقة والمجاز من صفات اللفظ، وهى (الخلعية) فى الحكم المدلول عند صاحبيه، وفى الحكم للمجاز رجحان لاشتماله على حكم الحقيقة فصار أولى.

والمثال الثانى نحو "هذا أسد" إذا أريد بالأسد الحيوان المفترس، فهو معنى حقيقى للفظ الأسد وأصل، وإذا أريد به الرجل الشجاع، فهو معنى مجازى له (خلف عنه) فهذه الحملة (هذا أسد) أصل عند أبي حنيفة^٣ من حيث دلالتها على المعنى الحقيقى، وحلف عن نفسها من حيث دلالتها على المعنى المجازي، والحملة الواحدة تكون أصلاً إذا أريد بها المعنى الحقيقى، وتكون فرعاً وحلقاً إذا أريد بها المعنى المجازي، وعند صاحبيه فالمدلول المجازي بآثب وحلف عن المدلول الحقيقى (أى ثبوت الرجل الشجاع بهذه الحملة حلف عن ثبوت الحيوان المفترس بها).

التفريع على الأصلين (أصل أبى حنيفة وأصل صاحبيه)

حتى صحت استعارة الأصل (ما يدل على المعنى الحقيقى) للحلف (ما يدل على المعنى المجازي) عند أبى حنيفة^٤، وإن لم يمكن إرادة المعنى الحقيقى من ذلك الأصل، كما فى قوله لعبدى هو أكبر منا منه: "هذا أبى" فإن المطلوب من هذا الكلام استعمال (واستعارة) لفظ "الأب" للحرية من قبيل ذكر المألوم (الأس)

ورادة اللازم وهو الحرية، وإن لم يكن المعنى الحقيقي وهو إثبات السوة والنسب
ممكناً من هذا الكلام؛ لأن ابن الخمسين سة لا يمكن أن يكون أباً لمن عمره ثلاثين
سنة، فاعتبر الإمام الرجحان في التكلّم بأن جعل التكلّم بالحقيقة عند إمكان
العمل به راجحاً على التكلّم بالمجاز، أى يجوز التكلّم بما يدل على المعنى
الحقيقي، وإرادة المعنى المجارى إذا لم يمكن إرادة المعنى الحقيقي؛ لأن الاعتبار
عنده بصحة التكلّم للبيابة، وهو موجود، فصارت الحقيقة عنده أولى.

وعندهما يكون ترتب الحكم على المعنى المجارى (من ثبوت الحرية أو إرادة
الرجل الشجاع) موقوفاً على إمكان ترتب الحكم (هو إثبات النسب) على المعنى
الحقيقي، وهى امثال المذكور ترتب الحكم على المعنى الحقيقي غير ممكن؛ لكون
الأمر أكثر سناً من القائل، فلا يصح مجاراه، فالأصل غير الممكن، وكيف يحتاج
إلى الخلف؟ وعندهما المجاز حلف عن الحقيقة فى الحكم، وهى الحكم عموم
المجاز، وهو كون المشار إليه - هذا غير عدد، سواء كان حراً أو ابنه أولى وأرحح؛
لاشتماله على حكم الحقيقة (فيما أمكن إرادة الحقيقة كإرادة الأصول من لأمتها
فى الآية) وأما فى المثال المذكور (هذا ابنى لأكثر سناً) يكون الكلام لغواً لعدم
إمكان المعنى الحقيقي، فكيف يكون للأصل غير الممكن حلف؟

ما يترك لأجله المعنى الحقيقي

وقد ذكر المصنف من قبل أنه قد يترك المعنى الحقيقي لأجل التعمدّر أو الهجران
عادة، فالآن أراد أن يبين جميع ما يترك به الحقيقة فى النصوص الشرعية، فقال:
ثم جملة ما تترك به الحقيقة (ثبوت اللفظ فى معناه الموضوع له واستعماله فيه)
حسنة أى العرائن المائعة عن إرادة الحقيقة خمسة:

(١) أولاً قد تترك الحقيقة بدلالة محلّ الكلام، فإن محلّ الكلام لما لم يقل
حكم الحقيقة أو المعنى الحقيقي للتعمدّر بعين المجاز مراداً، كما فى قوله: لا أكل من
هذه النحلة أو من هذا القدر، فتقع عليه على الثمر وعلى ما يطبخ فى القدر، ولو
أكل بالمشقة من عين النحلة ومن عين القدر فلا يحث.

(٢) وثانياً بدلالة العادة كما في وضع القدم، فلو حلف لا يصع قدمه في دار فلان، لا بحث بوصع قدمه في الدار، وهو في خارج الدار، لأن هذا المعنى (خفي) متروك عادة، وإنما بحث بمطلق الدخول، وهو معنى مجازي

(٣) وثالثاً بدلالة معنى يرجع إلى المتكلم، أي بدلالة صفة وقربة تتعلق بمتكلم، كما في يمين الصور، وهي ما إذا قال والله لا أعتدي في جواب من دعه إلى عداء، فإن حقيقة هذا الكلام، وهذه اليمين العموم والشمول لجميع أنواع المعتدي لغة، ولكن قد تركت حقيقة بدلالة حال المتكلم، إذ من المعلوم أنه أخرج الكلام (الحلف) محرج الجواب لكلام الداعي الخاص الذي دعاه إلى التعدي الخاص، وهو المعتدي عند الداعي، فصار الجواب (وهو الإنكار) أيضاً خاصاً بالمعتدي عند الداعي.

(٤) ورابعاً بدلالة سياق النظم كما في قوله تعالى ﴿ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾، فإننا اعتدنا للظالمين باراً أحاط بهم سرادقها، فإن حقيقة الآية هو التحيير بين قول الإيمان والكفر، ولكن تركت هذه الحقيقة، وأريد بها التهديد والتوبيخ محارماً أي هيأنا باراً للذين يختارون الكفر ويظلمون على أنفسهم.

(٥) وخامساً بدلالة اللفظ نفسه، كما إذا حلف: لا يأكل لحماً، ولا نية له، فأكل لحم السمك، لم يحنث؛ لأن اللحم (مادة اللام والحاء والميم) يدل على السدة والقوة كما يقال. التحم القتال أي اشتد، والملحمة الحرب الشديدة، وسمي لحماً لقوة فيه باعتباره تولده من الدم الذي هو أقوى الأحلاط الأربعة (الصفراء والسوداء والدمع والدم) وليس للسمك دم، وإلا فلا يمكن عيشه في الماء، ويشترط لحله الدبح، فترك عموم اللحم وشموله السمك، وهو أي العموم معناه الحقيقي متروك في الحلف، فأريد به اللحم الخاص غير السمك.

وقيل ترك شمول السمك ليس لاشتقاقه من الحروف الثلاثة، بل لأجل العرف، فإن في العرف لا يقال لئام الأسماك: لحام، ولو وكل أحد رحلاً لشراء السمك، فلا يقول له: اشتري لحماً، بل يقول: اشتري سمكاً، وهذا كونه دليل على أن اللحم لا يشمل السمك عرفاً.

والمثال الثاني لترك احميه بدلاله اللفظ معه قول القائل لا يأكل فاكهه، فأكل العنب، لم يبحث عند أبي حيفة في المسألتين، فلقصور اللحمية في السمك لم يشمل قوله حمًا وللزيادة على المأكله هوة وعداء في العنب، لم يشمل لفظ فاكهه، والحاصل أن لقصور اللحمية في السمك لم يشمل اللحم، ولقوة وزيادة في العنب لم يشمل المأكله، فلا يبحث في كليهما عند أبي حيفة، ويبحث عند صاحبه، وكذا لا يبحث عند أبي حيفة في النية تأكل لرعد والرطب لزيادة فيهما عن المأكله

بحث الصريح والكناية

تعريف الصريح، هو في اللغة فعل بمعنى فاعل من صَرَّحَ يَصْرُحُ صراحةً وصراحةً إذا حلص وانكشف، الصريح الطاهر، والخالص من كل شيء، وللخوصه عن محتملاته متى صريحاً، ويقال صرح فلان بما في نفسه أي أظهره

وفي الاصطلاح: هو ما ظهر المراد به ظهوراً تاماً لا يبقى الاحتياج إلى الية، مثله قوله بعث، واشتريت، ووهبت، وأنت طالق وحكمة: تعلق الحكم بنفس الكلام وقيام الصريح مقام معناه، أي يفيد الصريح ما يفيد معناه من الحكم، وهو انعقاد البيع والشراء والهمة ووقوع الطلاق، حتى استعنى ذلك الصريح عن الية؛ لكون مراده ظاهراً من الكلام. تعريف الكناية هو في اللغة، أن تتكلم بشيء وتريد به غيره، كما نقول: زيد طويل السجاد، وتريد به طويل القامة.

وفي الاصطلاح، هو خلاف الصريح، وهو ما استتر المراد به، حتى يحتاج إلى الية.

واعلم أن الألفاظ الدالة على المعنى على نوعين: مقررّة، وهي التي قررت على معانيها الوضعية اللغوية، كالبيع والشراء والهمة، ومغيرة، وهي التي غيرت عن معانيها الوضعية لغة كالصلاة والركاة، فالصريح والكناية من القسم الأول.

حكم الكناية أنه لا يجب العمل به (بلفظ الكناية) إلا بالية أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال؛ لأنه مستتر المراد

وذلك (لفظ الكناية) مثل المحار غير المتعارف في إحصاء المراد واستتارة عن السامع، فإذا صار المحار متعارفاً، صار صريحاً كإرادة الدحول عن وضع القدم في قوله: لا يصع قدمه في دار فلان، فقل المتعارف كان وضع القدم كناية عن الدحول، ثم صار مجازاً متعارفاً.

الفرق بين المحار والكناية، والفرق بينهما من وجهين أحدهما: أن الكناية لا تنافي لإرادة المعنى الحقيقي من لفظها، كإرادة طول السجاد مع إرادة طول القامة (المعنى الكثافي) في قولهم طویل السجاد، والمجاز يأنى إرادة المعنى الحقيقي، فلا يصح إرادة الحيوان المترس في قوله: في الخمام أسد، والثاني: أن مبيى الكناية على الانتقال من اللارم إلى الماروم، ومعنى المحار على الانتقال من الماروم إلى اللارم، وذكر بعضهم الوحة الثالث، وهو أنه لا بد من المحار من الاتصال بين المعين دون الكناية.

إطلاق (الكناية) على كنايةات الطلاق

وإنما سميت الألفاظ الآتية: (البائن والحرام) وبحوهما (مثل قوله: حنك على غاربك) "الحق بأهلك" أنت بئنة كنايةات الطلاق محاراً لا حقيقة، (والا) فإنها معلومة المعنى اللغوية، ولكن الإيهام واقع في المحل الذي تتصل تلك المعاني به وتعمل فيه؛ لأن معنى (البائن) مثلاً معلوم وهو البينة، ولكن لا بد للبينة من محل يحل فيه، ويظهر أثره فيه، ومحلّه الوصلة، وهي مختلفة متنوعة، قد تكون بالنكاح، وقد تكون بالمسكن، وقد تكون بالمأكل، فاستتر المراد بالنسبة إلى ذلك المحل، لأنها لا بد من أى محل أرادته؟ ولهذا الإيهام الذي ذكرنا شابهت تلك الألفاظ الكنايةات الحقيقية، فسميت بذلك الاسم (الكناية) مجازاً لاستتار مراد المتكلم منها، ولهذا الإيهام المذكور احتيج فيها إلى البينة؛ لتمييز البينة عن وصلة النكاح

عن غيرها ، لأن البية تكون لتعيين بعض المحتملات عن البعض ، فإذا رآه الإيهام بالية بأن بوى المكتم البيوة عن وصلة الكاح ، طهر أثر البيوة في وصلة الكاح ، وكان المقط عاملاً ومؤثراً بنفسه ، وهذا معنى قول المصنف وحسب العمل بموحديتها ، أي بمقتضيات هذه الألفاظ أنفسها من غير أن تجعل عبارة عن صريح الطلاق ، ولا حل أن هذه الألفاظ عامة بأنفسها من غير أن تجعل كناية عن صريح الطلاق ، جمعها نواتر كما يدل عليه معانيها ، وهو مذهب عليّ وريد ابن سبت ، لا ثلاث كلمات قول الرجل اعتدى وقوله استترني رحمك وقوله : أنت واحدة .

(١) أما عدم وقوع البات بقوله اعتدى فإنه يجعل عبارة عن الصريح (صريح الطلاق) بطريق الحقيقة ؛ لأنه لما تعدى إعمال اللفظ في حقيقته (عدم وجود الطلاق قبل هذا القول) يجعل عبارة عن الطلاق الصريح ؛ لأن الاعتداد من نواتر الطلاق ، فيكون في اعتدى ذكر اللام وإرادة الملزم (الطلاق) فإن حقيقة هذا اللفظ للحساب ، كما يقال اعتد مالك أي أحسبه ، ولا أثر للحساب في قطع الكاح وإزالة ملك المتعة ، فلا يمكن أن يجعل مؤثراً بنفسه في البيوة ، إلا أن اعتدى يحتمل حساب غير الأقراء (غير الحبضات) أيضاً من حساب نعم الله ، أو من حساب الدراهم ، أو من حساب العدة من الكاح أي أحسب الأقراء ، فإذا بوى الروح الأقراء (العدة بعد الطلاق) زال الإيهام بالية وجب به (بهذا الكلام) الطلاق اقتضاءً إذا كان بعد الدخول ، فإن بية العدة إنما تصح إذا وقع قبلها الطلاق ، فصحة الكلام (اعتدى) موقوف على اعتبار الطلاق قبل هذا الكلام .

وأما إذا قال هذا الكلام لغير المدخول بها التي لا عدة لها ، فيجعل محاراً محصاً عن الطلاق ؛ لأنه سبب العدة ، فاستعير الحكم (الاعتداد) لسيبه وهو الطلاق ، فذكر السبب وأراد السبب ،

وقد جاء بذكر الاعتداد وإرادة الطلاق السنة أي الحديث ؛ فإن النبي ﷺ قال لسودة رضى الله عنها «اعتدى» وأراد به الطلاق الرجمي ثم راجعها .

(٢) وأما قوله استرني رحمك فهو كفوله: اعدي لأنه بمنزلة النصير والنصيل لقوله اعتدي، لأن المقصود من الاعتداد هو طلب براءة الرحم من الولد، ويحتمل أن يكون للموطء وطلب الولد، ويحتمل أن يكون لترويح بروح آخر، فاحتاج إلى التبيين، فإذا وجدت البينة، ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء، وقبله استعارة ومجازاً.

(٣) وقوله: أنت واحدة، فهو أيضاً مثل اعتدي في أنه يقع الطلاق الرجعي بالبينة لأن قوله: واحدة بعد أنت يحتمل أن يكون معناه للمرأة أي أنت واحدة في قومك، أو أنت مفردة عدي، ليس لي معك غيرك أو أنت واحدة سواء البلد في الحس والحمال، ويحتمل أن يكون صفة لموصوف محدوف وهو (تطبيقاً) فإذا بوي، صار كأنه قال أنت تطبيقاً واحدة، فهذا صريح يقع به الطلاق الرجعي، فإذا زال الإبهام بالبينة، كان دلالة على الطلاق صراحة، لا عاملاً ومؤثراً بموجبه، إذ موجهه توحيد المرأة، ولا أثر له في اليقونة وقطع الكاح حتى يقع به بائن

هل تجب الحدود وبالاعتراف بلفظ الكناية؟

والأصل في الكلام (واقادة المحاطب) هو الصريح؛ لعدم احتياجه إلى البينة والقرينة، ولا إلى السؤال عن المتكلم، فأما الكناية ففيها نوع قصور لأجل أنها قاصرة عن إظهار المراد أمام السامع بدون نية المتكلم، وما يدل على نيته ويظهر هذا التفاوت (والفرق بين الصريح والكناية) فيما يُدْرَأ بالشبهات، مثل الحدود، حتى إن المقر على نفسه ببعض الأفعال الموحية للحد (كالسرقة والزن) لا يستحق العقوبة ما لم يذكر في إقراره اللفظ الصريح، فإذا قال: حامعتها، أو واقعنها، أو وطئتها، لا يحد ما لم يقل نكثتها أو زنيْتُ بها أي ما لم يصرح بالزنا، وكذا إذا قال في قذف أحد: حامعت فلانة أو فجرتها، لا يجب عليه حد القذف؛ لأنه لم يصرح بالقذف بالزنا.

أنواع دلالة النظم على الأحكام الشرعية

وهذا هو التقسيم الرابع، والأقسام الحاصلة منها أيضاً أربعة، ولهذا قال المصنف: والقسم (التقسيم) الرابع في معرفة أنواع وطرق الوقوف والعلم على الأحكام التي يدل عليها النظم.

واعلم أن التقسيم الأول كان باعتبار وضع النظم (النمط) للمعنى عاماً كان ذلك المعنى أو خاصاً، مشتركاً كان أو مؤولاً.

والتقسيم الثاني (عدد المصنف) كان باعتبار ظهور ذلك المعنى الموضوع له وحماءه، وباعتبار مراتب ذلك الخفاء والظهور، فحصل منه ثمانية أقسام، وكان التقسيم الثالث باعتبار استعمال النظم في ذلك المعنى، وحصل منه أربعة أقسام، والأقسام الحاصلة من التقسيم الرابع هي الاستدلال بعبارة النص، وإشارة النص، ودلالة النص، واقتضاء النص.

تعريف عبارة النص والاستدلال في النسخة هو طلب الدليل (العقلى أو القلبي) لإثبات شيء، وشرعاً هو طلب الدليل للحكم شرعياً أى حكم كان (عقيدة أو عملاً) وأما انتقال الدهن من الأثر إلى المؤثر (من المدلول أو الحكم إلى الدليل أو عكسه، فهو العكس أو العكس).

والعبارة هي صيغة اللفظ المكوّنة من معرّداته وجمله، يقال له: "العبارة" لتعريف الناس وإظهارهم مقاصدهم بها.

والنسخة: هو صريح اللفظ الذى يفهم منه المعنى (سواء كان لفظ الكتاب أو السنة أو غيرهما)، واصطلاحاً هو نص الكتاب والسنة الدال على حكم شرعى. وعادة النص شرعاً هو منطوق نص الكتاب والسنة.

وعبارة النص (أى الثابت بعبارة النص في اصطلاح الأصوليين): هو حكم سبق وأورد الكلام (النص) لأجله، وأريد بهذا الكلام قصداً أولياً، مثاله قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ فإنه يدل على فرضية الصلاة؛ لأن سوق

الكلام (الآية) وإيراده لإثبات فرضية الصلوة، وهو المقصود الأول من الآية، وكذلك قوله تعالى ﴿ولا تقربوا الرنا إنه كان فاحشة وساء سبيلاً﴾ فسوق هذه الآية وإيرادها لأجل نحرим الرنا وهو المقصد الأول من الآية

حكم عبارة النصّ وحكمها أنها تفيد الحكم قطعاً إذا تجردت عن العوارض الخارجية، نعم، إذا كانت من قبل العام الذي دخله التحصيل كانت دلالتها ظنية.

٢- تعريف إشارة النصّ (الثات بإشارة النصّ) هو ما ثبت (حكم ثبت) بالنظم (نمط النصّ) مثل الحكم الأول (عبارة النصّ) إلا أنه لا يكون سوق الكلام (وإيراده) لأجل الحكم الثات بالإشارة، ولا يكون الحكم الثات بها مقصوداً أولياً.

مثال إشارة النصّ وعبارة النصّ: قوله تعالى ﴿للعقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم﴾ فإن سوق الكلام (الآية) وإيراده لبيان إثبات سهم من العيمة لهؤلاء الفقراء، فتكون عبارة النصّ في إثبات سهمهم من العيمة، وفيها (في الآية) إشارة إلى زوال أملاكهم من أيديهم وذهابها إلى الكفار، وصيرورتها ملكاً لهم، فتكون هي زوال أملاكهم إشارة النصّ.

حكم إشارة النصّ وحكمها أنها تفيد القطع كالعبارة، إلا إذا وجد ما يصرف الحكم من القطع إلى الظن، كما في قوله تعالى: ﴿وعلى المولود له ررْقهنّ وكسوتهنّ بالمعروف﴾ فإنه يدل إشارة على أن الولد تبع للوالد، إلا أنه خصّ به الحرية والرقّ بحكم الإجماع، فإن الولد يكون تبعاً لأمّه فيهما

التفاوت بين عبارة النصّ وإشارة النصّ: وهما أي العبارة والإشارة سواء في إثبات الحكم؛ لأنّ الثابت بكل واحد منهما ثابت بنفس النظم، إلا أن الأول وهو الثات بالعبارة أحق بالعمل عند التعارض؛ لكون الثات بالعبارة مقصوداً بالسوق دون الثابت بالإشارة، فعند التعارض يُعمل بالعبارة ويترك الإشارة.

٣ تعريف دلالة النص (الثابت بدلالة النص) دلالت بها هو الحكم الذي ثبت في المطوق والمنكوب عنه كدليهما بعلّة في النص تفهم لعلّة، لا اجتهداً و سنسأط بالرأى، فهي القياس تكون العلة اجتهدية، وفي دلالة النص تكون لعوية يفهم أهل البعة، ومن ثم اختلفوا في الأحكام القياسية دون الثابتة بدلالة النص

مثال دلالة النص قوله تعالى ﴿وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ وَلَا تَسْهَرُهُمَا﴾ وعلّة لسي وحرمة التأنيب والسر هي الأدى والإيلام؛ فإن الأمور به الإراحة بحقق الضاح والقول الكريم، فهذه العلة تفهم لعلّة، وتدل على حرمة الصرب المسكوت عنه وجميع ما يوجب الإيلام والأدى، فيفهم من الكلام حرمة التأنيب والسر المطوقين، وحرمة الصرب المسكوت عنه لعلّة من غير واسطة التأمل والاجتهاد

حكم الثابت بدلالة النص وحكمه أن الثابت بدلالة النص مثل الثابت بإشارة النص في إصافته إلى النص دون الرأى، يعنى إصافته إلى النص كإضافة الثابت بالإشارة إلى النص، فكما أن الحكم الثابت بالإشارة مخصوص، وليس بقياس كذلك الحكم الثابت بدلالة مخصوص، ومن أجل هذا لم يحتجوا في علّة الحكم الثابت بدلالة النص مثل اختلافهم في علّة الحكم القياسي، حتى صرح إثنان الحدود والكهات بدلالات المخصوص دون القياس والرأى، فإنه طى، ودلالة النص قطعية، وإنما يكون الفرق بين إشارة النص ودلالة النص عند التعارض، والدلالة أقل مرتبة من الإشارة؛ لأن في الإشارة وجد الطم والمعنى الدعوى، وفي الدلالة لم يوجد إلا المعنى الدعوى، فالدال على الحكم في الإشارة أمران (اللفظ والمعنى) وفي الدلالة أمر واحد وهو المعنى (العلّة).

٤- تعريف المقتضى وهما أربعة أشياء. (١) المقتضى وهو الكلام الطالب الريادة لصحته؛ فإن الاقتضاء هو الطلب (٢) والاقتضاء وهو طلب الريادة للصحة (٣) والمقتضى هو المريد المطلوب (٤) وحكم المقتضى الذي يعمل به، فالآن شرح تعريف المصنف للمقتضى، وأما المقتضى -فتح الصاد- فهو أمر رائد على النص ثبت ذلك الأمر ليكون شرطاً لصحة المخصوص (أى نص النص) حين لم يستعد

المصوص عن ذلك الأمر الرائد، يعنى إذا لم يصح معنى النص ظاهراً، يعتبر قبله أمر رائد عن الكلام لصحة معناه، وهذا هو مقتضى، والنص هو مقتضى - بكر الصاد - وإذا كان اعتبار مقتضى لأجل صحة النص (الكلام) فوجب اعتباره مقدماً لتصحيح المصوص، وإنما سئى ذلك الأمر الرائد (مقتضى) - فتح الصاد - لأن النص قد اقتضاه لصحة معناه، فصار النص مقتضياً، فيكون مقتضى النص أمراً الأمر الرائد المقتضى وحكمه، فصار المقتضى مع حكمه ثابتاً بالنص، فدل على ثبوت المقتضى وثبوت حكمه هو النص.

مثال اقتضاء النص:

مثاله من المصوص: قوله تعالى: ﴿تحرير رقبة﴾ في دية الخطأ، ولا يصح التحرير شرعاً بدون الملك، فكان المراد تحرير رقبة مملوكة، فكان الملك ثابتاً بطريق الاقتضاء، فالنص مقتضى وثبوت الملك مقتضى وصحة النص وثبوته على المدك هو اقتضاءه (اقتضاء النص).

ومثاله من الفرعيات قول القائل لأخر: أعنتك صدك عنى بألف درهم، فتقتضى صحة هذا الكلام أمره (المخاطب) بالبيع أولاً، ثم بكونه وكبلاً عن الأمر بإعتاقه بألف ثانياً.

حكم المقتضى وحكمه أن الحكم الثابت به يساوى الحكم الثابت بدلالة النص، حتى يكون الثابت بالمقتضى مضافاً إلى النص وقطعياً بحيث لا يعارضه القياس المسبب إلى الاحتياط، فالثابت بالمقتضى يعدل ويساوى الثابت بالدلالة إلا عند تعارضه بالثابت بالدلالة، فإن الثابت بدلالة النص عند التعارض أقوى من الثابت بالمقتضى، لأن الثابت بدلالة النص ثابت بالمعنى اللغوى للنص المفهوم لكل أهل اللغة، فكان ثابتاً بالمعنى من كل وجه، والمقتضى ليس من موجبات النص لغة، وإنما يثبت المقتضى لصورة تصحيح الكلام فقط، فيكون الثابت بدلالة النص العام أقوى، ويقول الشارح المحقق (صاحب كتاب التحقيق): وما وجدت

لتعارض المقتضى والدلالة مثلاً، فلا حاجة لصحة الأصل (أصل من الأصول) بعد إقامة الدليل عليه إلى إيراد المثال.

(كتاب الحقيق ص ١١٩)

الفرق بين المقتضى والمحدوف: وقد أشكل على السامع الفرق بين المقتضى والمحدوف؛ لتشابههما من حيث إن كل واحد منهما من باب الاختصار، ويراد كل واحد منهما في الكلام لتصحيحه، والفرق بينهما من وجوه:

أولاً: أن الفرق بينهما ثابت لعة، فإن المحدوف ثابت لعة، والمقتضى ثابت شرعاً لا لعة، فكان المحدوف عبر المقتضى، ولهذا قيل في تعريف المحدوف: هو ما أسقط من الكلام اختصاراً لدلالة الباقي عليه، فكان ثانياً لعة.

وثانياً: أن علامة الفرق بينهما هو أن المقتضى يكون ثابتاً ودالاً على معناه عند صحة الاقتضاء والتصريح بالمقتضى، كما إذا قيل في محل: أعتق عبدك عني بألف درهم. بمعنى صدك بألف درهم، ثم أعتقه عني. صح الكلام، وإذا كان ما يحتاج إليه صحة الكلام محدوفاً (مثل الأهل) في قوله تعالى: ﴿واسأل القرية التي كنا فيها﴾ ثم ذكر ما قُدر في مطوق الكلام، وقيل في الآية: واسأل أهل القرية انقطع الكلام (الفعل) عن المذكور في الكلام (القرية) فيكون المفعول "أهل" ويكون السؤال عن الأهل دون القرية، فهذا من قبيل المحدوف لا من قبيل المقتضى. يعني في ذكر المقتضى في الكلام لا يتغير الكلام، لا إعراباً ولا معنى، وفي ذكر المحدوف يتغير الكلام إعراباً.

وثالث: أن الثابت بالمحدوف يحتمل التخصيص، فإنه قد يكون عاماً، وقد يكون خاصاً، وفي حالة العموم يحتمل التخصيص، وأمّا الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص (١) حتى لو حلف لا يشرب (بدون ذكر المشروب) ويرى به شراباً دون شراب (أي نوى به شراباً خاصاً) لا تعمل نيته أي لا اعتبار لنيته؛ لأن العمل (لا يشرب) يدل على المفعول اقتضاءً، فالثابت بالمقتضى أمر ضروري لصحة الكلام فيكتفى بمشروب خاص، فلا عموم له، وأمّا الإمام

الشافعي^١ فيقول: يعمو المقتضى وتخصيصه، وإذا لم يكن في ما ثبت بالمقتضى عموم، فكيف يحتمل التخصيص؟

ورابعاً أن المطلوب في المقتضى أمران: المقتضى والمقتضى كلاهما، وفي المحدوف المطلوب هو المحدوف المتعلق بالمذكور

وكذلك أي مثل الثالث باقتضاء النص الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص؛ لأن الوصف المعتبر في النص علة إذا ثبت كونه علة للحكم وموجبة إياه في جميع أفرادها لا يحتمل التخصيص، بأن لا يكون علة لبعض أفراد الحكم، فإذا كانت علة النص متساوية لجميع أفراد أحكام النص، فكيف نخصص ببعض الأفراد؟

(والأصح) أن الثابت بإشارة النص مثل الثالث بعبارة النص في احتمال العموم والخصوص؛ لأن الثالث بالإشارة ثابت بصيغة الكلام ولعظه، فكما أن الثابت بالعبارة (أي بلفظ النص) يحتمل الخصوص، فكذلك الثابت بالإشارة يحتمل الخصوص؛ لأن الإشارة تكون بالنظم (باللفظ) ويكون العموم والخصوص أيضاً باعتبار الصيغة واللفظ، والحاصل أن كل ما يكون المعتبر فيه جانب اللفظ، يقبل العموم والخصوص كالعبارة والإشارة، وكل ما يكون المعتبر فيه جانب المعنى كالدلالة والاقتضاء، فلا يقبل العموم والخصوص (إذا جعلنا العموم والخصوص من صفات اللفظ).

العمل بالوجوه الفاسدة في أخذ الأحكام من النصوص

دلالة اللفظ على معناه (عند عامة الأصوليين من أصحاب الشافعي) على نوعين: دلالة على المنطوق، ودلالة على المفهوم، ثم قالوا: دلالة المنطوق هي دلالة اللفظ في محل النطق به^(١)، ودلالة المفهوم هي دلالة اللفظ لا في محل النطق به، ثم قسموا المفهوم إلى قسمين: مفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة، بمفهوم

(١) وجعلوا عبارة النص وإشارته واقتضائه من قسم دلالة المنطوق

الموافق هو أن يكون المسكوت عنه موافقاً لمطوق به في الحكم، وهو دلالة
النصر عدداً، ومفهوم المخالفة هو أن يكون المسكوت عنه مخالفاً لمطوق به في
حكم، ويقال له عدد تخصيص الشيء بالذكر، هل يقتضي معنى الحكم عن
ماعداه أم لا؟

ثم قموا المفهوم المخالف إلى أقسام فمب ما أشار إليه المصنف بقوله
ومن الناس من عمل في النصوص (استدلالاً) بوجوه أخرى، هي فاسدة عدد (عدد
الخصية).

١- ومب ما قال بعضهم إن التخصيص (التصريح) على الشيء باسمه العلم
يوحب التخصيص (تخصيص الحكم بذلك الشيء المخصوص) ومعنى الحكم عما
عداه، والمراد باسم العلم اسم الذي ليس بصفة، سواء كان اسم حسن كالماء في
حديث العسل، والأشياء الستة هي حديث الرب أو اسم علم كريد قام، ويسمى
هذا التخصيص بمفهوم النقص عندهم.

مثاله قوله عليه السلام: «الماء من الماء» أي لا بد من استعمال الماء للعسل
لأجل الماء، أي شيء، فلا عسل في عدم خروج الماء الخاص وهو الملى، فأد
التخصيص بالملى عدم وجوب العسل عند الإكسال والتقاء الختارين وغيرهما،
ولكن نسخ مفهومه أي مفهوم التخصيص قوله عليه السلام: «إذا التقى الختانان
ونوارت الحشفة وجب العسل» فلم يبق دليلاً، ولو لم ينسخ لكان مفهوم لنقص
حجة

وجه فساد هذا الاستدلال وهذا فاسد أي قولهم: إن التخصيص باسم العلم
يدل على تخصيص الحكم بالمخصوص وبمعنى عدا عداه فاسد من وجهين أما أولاً
فإنه تعالى قال «فلا تظلموا أنفسكم» أي لا تظلموا أنفسكم في أشهر الحرم
الأربعة، ولم يدل تخصيص أشهر الأربعة على إباحة الظلم على العسر في
غيرها، وقال تعالى: «ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله» أي
إلا أن تقول. إن شاء الله، ولم يدل ذلك على تخصيص الاستثناء (قول) «إلا أن

بإشاء الله) بعد دون غيره من الأوقات في المستقبل، وأما ثانياً فلأن المصروع لم يتناول ما عداه، فكيف يوجب الحكم به شيئاً أو إثباتاً، أى كيف يوجب بهى الحكم عما عداه أو إثباته فيه؟

٢- ومنها (من الوجوه العائدة) ما قال الإمام الشافعى رحمه الله إن الحكم متى علق بشرط أو أصيب إلى مسمى (موصوف) بوصف خاص أوجب ذلك (المذكور من التعليق أو الإضافة) نفى الحكم عند عدم الوصف أو الشرط، ولأجل هذا الأصل (عدم الحكم عند عدم الشرط أو الوصف) لم يجوز الإمام الشافعى كإباحة الأمة للحرّ عند فوات شرط عدم القدرة على لأجل الحرية المال، بأن كان الحرّ ذا الطول (صاحب المال) وعند فوات الوصف وهو كون الأمة مؤمنة، بل كانت كافرة، أى عند فوات الشرط أو الوصف المذكورين في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَهْكَمِحَ الْمَحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيْدِيكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ وحاصله أنه (الإمام الشافعى).

(١) الحق الوصف بالشرط في أن وجود الوصف يوجب وجود الحكم وعدمه يوجب عدم الحكم مثل الشرط

(٢) واعتبر الشافعى التعليق بالشرط عاملاً (ومؤثراً) في مع الحكم دون السبب أى لا يجمع السبب عن الانعقاد، فكان السبب عنده موجوداً موجباً للحكم في الحال، لكن التعليق منع وجود الحكم إلى زمان وجود الشرط، فكان عدم الحكم مضافاً إلى دخول الدار شرطاً، وأنت طالق سبب لوقوع الطلاق، فأنت طالق، انعقد (عنده) سبباً لوقوع الطلاق، ولكن التعليق منع الحكم إلى زمان وجود الشرط.

ولذلك أى لأجل أن التعليق يؤثر في منع الحكم دون السبب، أنظر (الشافعى) تعليق الطلاق والعناق بالملك بأن قال لأجنبية: إن تروجتك فأنت طالق، أو قال: إن اشتريت عبداً فهو حرّ، ف كان هذا باطلاً، حتى لا يقع الطلاق والعناق بهذه الأيمان بحال؛ لأن السبب (أنت طالق، فهو حرّ) لما كان موجوداً عند

التعليق ولم ينقذ سبباً لوقوع الطلاق والعتاق لأجل عدم الشرط؛ لأنه لا بد لانقاده من وجود الملك في المحل، فإن خلا المحل عن الملك، لما الكلام

(٣) وجوز (الشافعي) التكفير (أداء الكفارة) بالمال قبل الحث، بأن أعتق رقبة، أو أطعم عشرة مساكين، أو كساهم قبل الحث، جار عبده؛ لأن ليمين سبب للكفارة، ولهذا تصاف الكفارة إليها، ويقال: كفارة اليمين، إلا أن الحث شرط لوجوب أداء الكفارة، فالوجوب حصل بالسبب (وهو اليمين) على أصده (فالشرط هو الحث لا يمنع انعقاد السبب، وهو كون اليمين سبباً لوجوب الكفارة ووجوب الأداء (أداء الكفارة) متأخر عن السبب لأجل الشرط، فلا يمنع تأخير الشرط جواز التحصيل؛ لأن الأداء بعد وجود السبب وقبل وجوب الأداء؛ لعدم تحقق الشرط وهو الحث جائز، كتعجيل الزكاة والدين المؤجل.

ولأجل عدم جواز تقديم صوم الكفارة على الحث قال: والكفارة بالمال يحتمل الفصل (الفرق) بين نفس وجوبه ووجوب أداءه، كمن اشترى شيئاً إلى أجل يثبت الوجوب (وجوب الثمن) نفس العقد، ويثبت وجوب الأداء بعد حلول الأجل، فلا يكون عدم وجوب الأداء دليلاً على عدم نفس الوجوب.

وأما الكفارة البدنية (كالصوم) فلا تحتمل الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء، بل ليس وجوبه إلا وجوب أداءه؛ لأن الصلاة ليست إلا أفعالا معلومة، وكذا الصوم فعل معلوم فوجوبهما لا يكون إلا وجوب أداءهما، فيكون عدم وجوب الأداء في البدني لعدم أصل الوجوب ضرورة، فلما تأخر الأداء (أداء الصوم في الكفارة) إلى وجود الشرط، وهو الحث لم يبق نفس الوجوب مقدماً على الشرط، فكيف يبقى وجوب الأداء مقدماً؟

فساد الاستدلال بالوجه الثاني: وإنا نقول: أقصى درجات الوصف (وأعلامها) إذا كان مؤثراً ولم يكن اتفاقياً أن يكون علة الحكم، كما في قوله تعالى: ﴿الزاني والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾، وقوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ ولا أثر للعلة في نفي الحكم عما عدا المصوص لا خلاف.

والحاصل أما لا سلم المقدمة الأولى، وهى أن الوصف ملحق بالشرط على الإطلاق، بل الوصف قد يكون بمعنى العلة وهو أعلى درجاته، وقد يكون بمعنى الشرط، وهو أوسط أحواله، وقد يكون انعاقياً وهو أدنى أحواله (١) والقسم الأخير (الوصف الانعاقى) لا يوجب عدم الحكم عند عدمه بلا خلاف؛ لأنه لما لم يذكر على سبيل الشرط كان وجوده وعدمه سواء، ولهذا لم يجعل الشافعى وصف الإيمان فى قوله تعالى: ﴿أَنْ يَكْحَ الْمَحْصَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ معتبراً فى شرط جواز نكاح الأمة، حتى جعل طول الحرّة الكناية مانعاً عن حوار نكاح الأمة.

(٢) وكذا إذا كان الوصف بمعنى العلة بأن كان مؤثراً فى الحكم كما فى الأيتن، فإن المؤثر فى الخلد وقطع اليد هو وصف الرأ ووصف السرقة، ولا أثر للعلّة فى نعى الحكم بلا خلاف يعنى إذا لم يثبت اختصاص الحكم بالعلّة، فعدمها لا يدل على عدم الحكم، وكذلك الوصف بمعنى العلة إذا لم يكن الحكم مخصوصاً به، فلا يدل عدمه على عدم الحكم؛ لأنه قد يكون الحكم واحداً علل شتى وأوصاف مختلفة.

ولو كان الوصف شرطاً، فالشرط يدخل على السبب دون الحكم، فعنى قوله: "أنت طالق إن دخلت الدار" فالشرط (إن دخلت الدار) فى الحقيقة داخل على "أنت طالق" وهو السبب (لوقوع الطلاق) فمنعه عن التأثير، ولم يدخل على الحكم وهو وقوع الطلاق، بل على سببه، فكان السبب لم يجد قبل تحقق الشرط، فعدم الحكم فى الحقيقة لأجل عدم السبب، فمنع الشرط وصول السبب إلى محله وهو المرأة لأجل عدم دخول الدار وعدم وجود الشرط، وبدون اتصاله بالمحل لا يعقد، ولا يصير سبباً، فيكون معلقاً وموقوفاً إلى وجود الشرط، وهذا هو أثر الوصف إذا كان شرطاً.

ولأجل أن السبب المعلق بالشرط لا يصير سبباً قبل وجود الشرط، ولا يترتب عليه الحكم، لو حلف: لا بطلق بأن قال: والله لا أطلق امرأتى، أو قال: إن طلقت امرأتى، فعبدى حرّاً، ثم قال بعد الحلف والتعليق لامرأته: إن دخلت

الدرء، فأنت طابق، لا يحدث ما لم يوجد الشرط، فلا نجب عليه الكفارة في الخلاف بالطلاق، ولا يعتق عبده في التعليق، إلا بعد وجود الشرط؛ لأن الشرط مع السبب عن انعقاده وإفادته للحكم، ثم بعد وجود الشرط يظهر سببته، ويؤثر في وجود الحكم.

(١) وهذا أي دخول الشرط على السبب، ثم مع الشرط السبب إنما يكون في الطلاق والعتاق (إن دخلت الدار، فأنت طابق) أو إن دخلت الدار، فأنت حر) بخلاف خيار الشرط في البيع؛ لأن شرط الخيار إما داخل في الحكم (وهو الملك) فلاجل شرط الخيار لا يصير من له الخيار مانكاً للمبيع أو لثمنه، ولا يكون شرط الخيار داخلاً في السبب وهو عقد البيع الذي يكون سبباً لحصول الملك، فأثر شرط الخيار يظهر في مع الملك، لا في مع انعقاد البيع، وأما الطلاق والعتاق المعلقان بالشرط، فالشرط داخل عليهما، أي على السبب دون الحكم، وهو وقوع الطلاق والعتاق.

(٢) ولأجل أن الشرط في البيع مع شرط الخيار داخل على الحكم، وهو الملك دون السبب، وهو البيع، فيتحقق السبب، لو حلف: لا يبيع فباع بشرط الخيار، يحدث؛ لأن الشرط إنما منع الحكم دون السبب، فوجد السبب الذي حلف على تركه فيحدث.

(٣) وإذا ثبت أن تعليق الطلاق والعتاق وأمثالهما تصرف في السبب بإعدامه ومنعه عن انعقاده، ومن ترتب الحكم عليه إلى زمان وجود الشرط، وليس تصرفاً في إحكام السبب، وترتب الحكم عليه، صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك.

ولأجل أن التعليق يجعل السبب كالمعدوم إلى زمان وجود الشرط، فتعلق وجوب الكفارة بالحدث جعل اليمين كالعدم في إيجاب الكفارة قبل الشرط وهو الحدث، فمتع شرط الحدث أثر السبب، وهو وجوب الكفارة بمجرد اليمين، فمثل أداء الكفارة بالمال قبل الحدث كإبطال صوم الكفارة قبل الحدث؛ لأن شرط الحدث أظلم أثر السبب وهو اليمين إلى زمان وجود الحدث أي الشرط.

(٤) ونما أن شرط الحث أحر أثر اليمين وهو وجوب الكفارة إلى رمان وجوده، سواء كان وجوب الكفارة بالمال، أو بفعل البدن كالصوم، سقط فرق الإمام الشافعي بين الواجب المالي في جوار تقديمه على الحث، وبين الواجب البدني في عدم جوار تقديمه عليه، فإن الواجب المالي في الحقيقة واجب بدني أبص؛ لأن حق الله تعالى في المالي هو فعل الأداء دون نفس المال، بل المال آلة لفعل الأداء، وإنما يكون المطلوب عين المال في حقوق العباد، وأما في حقوق الله تعالى فالمطلوب هو أداء المال؛ لأن الله يريد ابتلاء عبده بفعل الأداء لا بنفس المال؛ لعدم حاجته إليه.

(٣) والثالث من حملة الوجوه العاسدة ما قال الإمام الشافعي في المطلق محمول على المقيد وإن كانا في حادثتين، أي حكّم على أن المراد من المطلق ما هو المراد من المقيد، وإن وردوا في حادثتين مختلفتين ككفارة قتل خطأ وسائر لكفارات.

التمهيد

واعلم أن لكل شيء من المحدثات (المحلوفات) حقيقة بها ثبوته ووجوده، وباعتبار وقوع تلك الحقيقة في جواب السؤال بـ ما هي أي ما هي تلك الحقيقة؟ يقل لها. (الماهية) فمفهوم كل شيء باعتبار نفسه (وجوده وثبوته) حقيقة له، وباعتبار الوقوع في جواب السؤال بصمير المؤث (ما هي؟) ماهية له. وكل أمر لا يكون المفهوم منه (حقيقته) عين المفهوم من الآخر (عين حقيقة الآخر) كان معياراً له، سواء كان بينهما علاقة اللزوم أم لا، فالإنسان من حيث به إنسان مع قطع النظر عن أوصافه ولوارمه، ووحدته وكثرته مطلق، وباعتبار شيء من أوصافه معه مفيد.

تعريف المطلق فاللغز الدال على الحقيقة المحضة من غير رعاية أي وصف معها هو المطلق.

تعريف المقيّد. واللفظ الدال على الحقيقة مع رعاية وصف من أوصافه هو المقيّد (كما في محصول الرازي).

وهذا هو المراد مما قال المشايخ في تعريفهما: المطلق هو اللفظ الدال على الذات دون الصفات، لا بالعمى ولا بالإثبات، والمقيّد هو اللفظ الدال على مدلول المطلق مع صفة رائدة.

مثال المطلق كما في قوله تعالى (في كفارة الظهار): «فتحرير رقبة من قبل أن يتماساً» فإنها اسم يدل على السية الإنسانية المملوكة من غير تعرض لكونها مسلمة أو غير مسلمة.

ومثال المقيّد قوله تعالى (في كفارة قتل الخطأ): «فتحرير رقبة مؤمنة» مع إثبات قيد ووصف الإيمان، وقوله تعالى: «إنه عمل غير صالح» مع قيد معنى الصلاح من العمل.

الفرق بين العام والمطلق

وظهر من التعريفين الفرق بين العام والمطلق، وبين الخاص والمقيّد (١) فإن العام هو اللفظ الدال على معنى روعى فيه كثرة الأفراد وشمولها (٢) والمطلق هو اللفظ الدال على نفس المفهوم من غير رعاية الأفراد والأوصاف (٣) والخاص هو اللفظ الدال على الماهية مع رعاية خصوص فردا أو أفرادها (٤) والمقيّد هو اللفظ الدال على معنى روعى فيه وصف رائد عنه، أو نقول: المطلق ما يدل على نفس الذات من غير رعاية وصف من أوصافه أو فرد من أفرادها، والمقيّد ما يدل على ذات موصوفة بصفة من صفاتها، ففي المطلق عدم رعاية الأوصاف، وفي العام رعاية الأفراد وشمولها، وفي الخاص عدم رعاية الأفراد، وفي المقيّد اعتبار الأوصاف كلا أو بعضاً.

فالإمام الشافعي^٢ حمل الرقبة في سائر الكفارات على الرقبة المعتبرة في كفارة قتل الخطأ، وهي الرقبة المؤمنة؛ لأن قيد الإيمان في رقبة قتل الخطأ وصف رائد يجري محرى الشرط أي هو كالشرط لصحة الكفارة وتوقفها عليه، فيوجب

عدم وصف الإيمان بنفى الحكم (عدم صحة الكفارة) فى المنصوص عليه (وهو قتل الخطأ) أى لا يصح الأداء فى كفارة قتل الخطأ بإعتاق رقبة غير مؤمنة، وكذلك لا يصح تحرير رقبة غير مؤمنة فى مظائره من الكفارات (كفارة الطهار وكفارة اليمين، وكفارة الإبطار فى رمضان عمداً) لأنّ كلّها جنس واحد وهى العفوة المالية.

الجواب عن الاستدلال بالوجه الثالث: وعندها (عند الجمعية) لا يُحمّل المطلق على المقيّد إذا وردا فى الحكم وإن كانا فى حادثة واحدة بعد أن يكونا (أى بعد أن يكون ورودهما) فى حكمين مختلفين (وإنما لم يحمل) لإمكان العمل بهما

مثال إبقاء المطلق على إطلاقه، والمقيّد على تقييده. قال أبو حنيفة ومحمد (فى مثال إبقاء المطلق على إطلاقه، والمقيّد على تقييده) فيمن (فى رجل) قُرب المرأة انتى ظاهر منها فى حلال الصوم، ليلا عامداً أو بهاراً ناسياً للصوم: إنه يستأنف صومه، وقال أبو يوسف والشافعى لا يستأنف؛ لأن التقديم (تقديم الصوم) على المسيس شرط فى الكفارة بالصوم لقوله تعالى: ﴿فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتمّا﴾ وقد فاته تقديم كل الصوم عليه، ولكنه لو أتم ما بنى عليه من الصيام، وقع البعض قبل المسيس، والبعض بعده، ولو استأنف، وقع الكل بعد المسيس، فكان الإتمام عندهما أولى؛ لكونه أقرب إلى الامتثال

ولو قُرب المرأة التى ظاهرها فى حلال الإطعام بأن كان بعض الإطعام قبل المسيس وبعضه بعد المسيس، لم يستأنف الإطعام لأنّ شرط الخلو عن المسيس إنما يكون ضرورياً إذا كان التقديم على المسيس شرطاً، وذلك بتقديم ضرورى فى المنصوص عليه (فى البصر) فى الإعتاق والصيام دون الإطعام، فترك الإطعام المطلق على إطلاقه، سواء كان قبل المسيس أو بعده، وترك الإعتاق المقيّد ولصيام المقيّد بما قبل المسيس على تقييدهما، وما ذكرنا (من جريان المطلق على إطلاقه، والمقيّد على تقييده) كان فى صورة ورودهما على الحكم.

وكذلك أى مثل دخول الإطلاق والتقييد فى الحكم دخولهما فى السبب فى

أن يجري كل واحد منهما على سببه، ولا يحمل المطلق على المقيّد، كما قد في صدقة العطر، إنه يجب أدائها عن العبد الكافر بالنص المطلق باسم العبد، ويجب أدائها عن العبد المسلم بالنص المقيّد بالإسلام؛ لأنه لا مراحمّة في الأسباب، فوجب الجمع بينهما عملاً.

فالنص المطلق هو قوله ﷺ «أدوا عن كل حرّ وعبد صاعاً من كذا» والنص المقيّد هو قوله ﷺ «أدوا عن كل حرّ وعبد من المسلمين كذا وكذا»، ولا يحمل المطلق مهما على المقيّد، بأن حرج العبد الكافر، فلا يؤدي المولى عنه صدقة العطر، بل وجب الجمع بين النص المطلق والمقيّد، والعمل بكل واحد منهما.

جواب سؤال يرد على مسألة التعليق

وهو أن يقال: لما علّق الحكم بالشرط لا يتصور أن يحمل ثابتاً قبل وجوده، فإن حلّ تكاح الأمة لما علّق بشرط عدم الطول على الحرية، لا يمكن أن يجعل ذلك الحلّ بعينه ثابتاً قبل وجود الشرط؛ لأن الشيء الواحد لا يجوز أن يكون منجرّاً ومعلّقاً كالقيد إذا علّق على السقف لا يبقى موصوعاً في الأرض، فقل المصنّف. وهو أي العمل بالمطلق والمقيّد الواردين في النص، وعدم حمل أحدهما على الآخر نظير ما سبق من أن تعليق الشيء بالشرط لما لم يوجب نفي الحكم عند عدم الشرط، جار أن يكون الحكم الواحد قبل وجوده محتملاً للتعليق والإرسال أي عدم التعليق؛ لأن الإرسال والتعليق يشاقيان في وجودهما الخارجى، يمتنع أن يثبت وجود الحكم في الخارج بالإرسال والتعليق جميعاً، كما ملك يمتنع أن يثبت بالبيع والهبة جميعاً، ولكن قل ثبوته يحتمل أن يثبت بالبيع والهبة وغيرهما (كالوراثة) على سبيل الدلّ، فكذا ما علّق وجوده بالشرط قبل الوجود، حر أن يكون وجوده معلّقاً بالشرط، أي كان معدوماً يتوقف وجوده على الشرط، ويحتمل أن يكون مرسلًا عن الشرط، أي محتملاً للوجود بدون الشرط لسبب آخر غير الشرط، كالطلقات الثلاث المعلقة بالشرط، فإنها يحتمل أن يتحقق وجودها عند وجود الشرط، ويحتمل أن توجد قبل وجود الشرط بالتجوير؛ لأن

الحكم المدوم (كالطلاق) قبل وجود الشرط كان وجوده محتملاً بالإرسال أو التعليق، والعدم الأصلي للحكم قبل الشرط أو السبب كان محتملاً للوجود، ولم يتغير عدم الحكم بالتعليق (أي تعليق الحكم بالشرط لا يستلزم وجوده قبل وجود الشرط) فصار الحكم محتملاً للوجود بطريقتين. إما تعديلاً بعد وجود الشرط، وإما مرسلاً أي منجزاً قبله.

٤- الرابع من الوجوه العائدة: ومن الوجوه العائدة ما قال بعضهم (مالك وشافعي رحمهما الله وهو اختيار المرني والفعال): اللفظ العام إذا ورد بناءً على سبب خاص، يصير خاصاً لأجل سببه، ومعنى ورود على سببه صدوره عند أمر دعاء ورود، ومعنى الاحتصاص بالسبب احتضاره على السبب وعدم تعديده عنه، وعندنا إنما يختص العام بسببه سواء كان سبب ورود أو سبب وجوب في إحدى الصور الأربع، ثم أراد المصنف أن يعين محل الرابع، فقال:

(١) وعندنا إنما يختص بالسبب ما (عام) لا يستقل بنفسه، أي لا يستقل في إيفاء المعنى بدون ما تقدمه من السبب؛ لأنه لما لم يستقل بنفسه، ولم يعد المعنى ما لم يرتبط بما قبله من السبب، صار كبعض الكلام من جملة المجموع، فلا يمكن قصده عما قبله من السبب للعمل به كقوله: نَعَمْ بلى، فإن كل واحد منهما عام غير مستقل بنفسه، وحرف من حروف التصديق، فلم يكن يَدَّ من تعلُّقه بما قبله، ثم موجب نعم تصديق ما قبله من كلام منى أو مثبت استهماً كان ما قبلها أو حراً، كما إذا قيل لك: قام زيد، أو أقام زيد؟ أو لم يقم زيد، فقلت نعم، كان هذا تصديقاً لما قبله وتحققاً لما بعد الهمزة، وموجب بلى إيجاب ما بعد النعم استهماً كان أو حراً، فإذا قيل: لم يقم زيد، أو لم يصل زيد، فقلت: بلى، كان معناه قد قام زيد، وقد صلى زيد.

(٢) أو حرج العام في مخرج الحراء، أي ذكر في محل الجراء لأن الكلام لما حُمل جراً لما تقدمه كان المتقدم سبب وجوبه، فيتعلق به، كقول الراوى في سهو رسول الله ﷺ. سهى النبي ﷺ فسجد، فإن قوله فسجد لما خرج مخرج الجراء للسهو بدلالة العاء تعلق به، فصار السهو سبباً للسجدة كالرنا، يكون سبباً لوجوب

الحمد في قوله تعالى: ﴿الرأيية والرأي فاحلدا كل واحد منهما مائة جلدة﴾
وكلسرة تكون من لوجوب القطع في قوله تعالى ﴿السارق والسارقة فاقطعوا
أيديهما﴾.

(٣) أو حرج العام مخرج الجواب، فإن الكلام المستقل لما حرج مخرج
الجواب لما تقدمه وهو غير رائد على قدر الجواب تفيد بما سبق من السؤال، كقول
المدعى إلى العداء في جواب من قال (تعال تعدّ معي) والله لا أتعدّي، أو
قال إن تعديت فعدي حرّ، يحمل التعدّي على العداء الخاص، وهو العداء عند
الداعي، فحصر الجواب العام (لا أتعدّي) على العداء عند الداعي بقية السؤال،
حتى لو تعدّي في ذلك اليوم في سرله، أو تعدّي مع الداعي في يوم آخر،
بم بحث.

(٤) فأما إذا راد الخالف على قدر الجواب المطابق للسؤال بأن راد (اليوم)
وقل: والله لا أتعدّي اليوم (بأن حرّم على نفسه مطلق التعدّي في ذلك اليوم) ففيه
اختلاف، فمذهب (الشافعي وأتباعه) يتقيد بالعداء مع الداعي في ذلك اليوم، فلا
يحدث بالعداء في سرله أو مع الداعي في يوم آخر، وعندنا يحدث بمطلق التعدّي،
لأن الجواب كلام ابتدائي لا يتعلق بما قبله احترازاً عن إلغاء الريادة (اليوم) الشامل
جميع أنواع التعدّي، حتى لو تعدّي الخالف في ذلك اليوم، يحدث في أي محل
كان، ومع أي شخص كان.

٥- والخامس من الوجوه الفاسدة هو ما قال بعضهم أي ممن لا سلف له: إن
المقارنة والاتصال في الطم (في اللفظ) يوجب المقارنة في الحكم مثل قول بعضهم
في قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلوة وأنوا الركوة﴾ إن المقارنة والاتصال بين الصلاة
والركوة في الذكر يوجب أن لا نجب الركوة على الصبي؛ لأن المعطوف يقتصر
المشركة، إذ حرف الواو متى دخل بين الجملتين التامتين، والجملتان الثانية (المعطوفة
تشارك الجملة الأولى (المعطوف عليها) في الحكم المتعلق بها.

ومن ثم قالوا: إن قرآن الجملتين في قوله تعالى: ﴿أقيموا الصلوة وأنوا
الركوة﴾ يوجب سقوط الركوة عن الصبي كسقوط الصلاة عنه تحقيقاً للمساواة في

الحكم، وقاسوا الحملة التامة المعطوفة (الحملة الثانية) بالحملة الناقصة إذا عطف على الحملة الكاملة (كما في قول القائل: إن دحيت الدار ريب طابق وعمرة) فإن الحملة الناقصة تحتاج إلى الحملة الكاملة في الخبر والحكم، فكذلك الحملة المعطوفة تحتاج إلى الحملة الأولى، وتشاركها في الحكم.

فساد الوجه الخامس، وهذا قياس فاسد لأن الشركة هي الحكم إن دحيت في الحملة الناقصة لا فتقارها إلى ما تتم به الحملة الناقصة وهو الخبر المحدوف في الحملة الناقصة، فإذا تم الكلام المعطوف بعينه (وهو الحملة المعطوفة) لم تجب الشركة لعدم الموجب لها، إلا فيما يقتصر الكلام المعطوف إليه، بمعنى بعد ما تم الكلام بعينه قد ثبتت الشركة إذا تحقق الافتقار، فثبت أن موجب الشركة هو الافتقار دون نفس العطف، فشركة الحملة الناقصة لأجل الافتقار دون العطف، والحملة التامة لا تقتصر إلى الأولى، ولأجل أن الشركة بين الحملتين تكون لأجل الافتقار (افتقار الثانية إلى الأولى) قلنا في قول الرجل لامرأته: إن دحيت الدار فأنت طابق وعبدى حر إن العتق يتعمق بالشرط كالطلاق لأن قوله: وعبدى حر وإن كان تاماً بذكر الخبر، لكنه ناقص، وقاصر في حق التعيين بالشرط؛ لأنه عُرِفَ بدلالة الحال أن غرض نقائل تعيق العتق بدخول الدار، والعطف لأجل افتقارها إلى الجملة الأولى في التعليق بالشرط.

بحث الأمر

تعريف الأمر: وهو في اللغة: طلب الفعل عن الفاعل، سواء كان الفاعل حاصراً (وهو العاقل) أو غائباً، وفي الأوامر السطانية يكون لفاعل عائب في أكثر الأحوال.

وهو الاصطلاح: هو اللفظ الداعي إلى تحصيل الفعل بطريق العدو عن صدر عنه، وأما صدوره عن مثل المأمور، فهو التماس، وعن هو دون مأمور، فهو دعاء، وقيل هو طلب الفعل على سبيل الاستعلاء بصيغة إفعال أو ما هو في معناها في طلب الفعل.

وهو (الأمر) من قبيل القسم الأول أعني الخاص من التقسيم الأول (وهو تقسيم العلم والمعنى صيغة ولغة إلى الأقسام الأربعة) مما ذكر من الأقسام العشرين، فإن صيغة الأمر (كافعل) فقط خاص من تصاريح الفعل (أي من مستفاته) وصح معنى خاص وهو طلب الفعل.

أمثلة الأمر قوله تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ وقوله تعالى ﴿لَيْسَ دُونِ سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ﴾ وقوله تعالى ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ وقوله تعالى ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ فإن الإخبار يرصع بمعنى الأمر، وقوله تعالى ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ إذا المقصود من هذه الآية أمر المؤمنين بأن لا يحيروا الكفار أن يسلبوا عيبيهم.

موجب الأمر. وموجبه (أي حكمه) عند الجمهور الإلزام (بإيجاب الفعل على المأمور) إلا بدليل مانع عن الإيجاب، كما في الأوامر التي جاءت للنسب والإباحة والإرشاد والإنداد والتعجير والتأديب وغيرها، وقد ذكر صدر الشريعة في توضيحه خمسة عشر معنى للأمر غير الوجوب، فهذه المعاني كلها دالة في مديون الأمر وحكمه، ولهذا قل المصنف (إلا بدليل)، ودليل الجمهور قوله تعالى ﴿فليحذر الذين يخافون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم﴾ وكذلك الإجماع على أن الوجوب يثبت بالأوامر، وكذلك اللغة تدل على أن ترك أمر المولى معصية، وتكون المعصية بترك الواجب.

حكم الأمر الذي ورد بعد الخطر (المنع) نحو قوله تعالى ﴿وَرَدَا حُلُمَهُمَا﴾ والوارد بعد قوله تعالى ﴿وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا﴾ وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْشُرُوا فِي الْأَرْضِ وَانْتَفُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ بعد قوله تعالى: ﴿وَذُرُوا الْيَعْلَ﴾ أي جميع الأشغال الدنيوية، وقوله ﴿كَانَتْ نَيْتُكُمْ عَنْ رِيَاةِ الْقُورِ إِلَّا فُزُورُهَا﴾.

ودفع جمهور الأصوليين إلى أن موجب الأمر المطلق (الخالي عن القرينة)

قل الخطر وبعده سواء، وهو الوجوب، وأما المعنى الآخر فتعني بالقربة، كما يكون الأمر كذلك قبل الخطر، ومن أجل الإشارة إلى مذهب الجمهور قد المصنف. والأمر بعد الخطر وقيله سواء. والدليل عليه قوله تعالى ﴿فإذا أسلح الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾ فإذن قتلهم كان محظوراً في الأشهر الحرم، ثم صار واجباً بعد الأمر بالقتل.

الأمر بالعمل (بلا قرينة) لا يوجب التكرار ولا يحتمله وحلاصة الأقوال هي إيجاب الأمر المطلق (الخالي عن القيد والشرط) التكرار أو عدمه كما يأتي (١) مذهب المزني وأبي إسحاق الأسفرائني وعبد القاهر البعداني أنه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر إلا إذا وجد المنع.

(٢) وقال بعض أصحاب الشافعي: إنه لا يوجب التكرار، ولكن يحتمله ويرى هذا عن الشافعي، والفرق بين الموجب والمحتمل أن الموجب يثبت من غير قرينة، والمحتمل لا يثبت بدونها.

(٣) وقال بعض مشايخ: إن الأمر المطلق لا يوجب التكرار ولا يحتمله، ولكن المعلق بشرط كقوله تعالى: ﴿وإن كنتم جيباً فاطهروا﴾ ولقيد بالوصف كقوله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما﴾ يتكرر بتكرار الشرط والوصف، وهو قول بعض أصحاب الشافعي.

(٤) والمذهب الصحيح عندنا أنه لا يوجب التكرار ولا يحتمله، سواء كان مطلقاً أو معلقاً بشرط، أو موصوفاً بوصف، لأن الشرط أو الوصف (أو القيد الآخر) يوجب التكرار لا صيغة الأمر، وإلى هذا المذهب الصحيح أشار المصنف، وقال: "ولا موجب له (للأمر) في التكرار ولا يحتمله، ومعنى التكرار أن يفعل فعلاً، ثم بعد فرائعه عنه يعود إليه، ثم استدل عليه بقوله: "لأن لفظ الأمر (اضرب) مختصر (من قوله: أطلب منك فعل الضرب) (لأداء معنى تلك الصيغة) فإن (اصرب) مختصر من قولك: أطلب منك الصرب، أو افعل فعل الصرب، فال مطلوب بصيغة الأمر هو المصدر (الضرب) ولكن اختصره المتكلم

لأجل التحصيف، وقال أصرب، أو قال: إفعَل (في طلب الفعل العام) ولكن لفظ (المفعَل) المطلوب أو (الاصرب) المصوب الذي يدل عليه لفظ إفعَل أو اصرب فرد أى واحد، فلا يحتمل العدد، يعنى مصدر يدل على المعنى الواحد الخاص، وليس فيه ما يدل على العدد.

ولأجل عدم إيجاب الأمر المطلق التكرار وعدم احتماله إتياء قلباً في قول الرجل لامرأته: طلقى نكث إنه يقع (يدل) على التوكيل بالتطبيق الواحدة، سواء لم يورث شيئاً أو بوى واحدة أو شتين، وإن بوى الزوج ثلاثاً، فعلى ما نوى؛ لأن الثلاث هي حق الحرة كل جس الطلاق، فكأنه بوى جنساً واحداً له ثلاثة أفراد، كما صح بية الشتين في حق الأمة؛ لأن كل جس الطلاق هي حقها ثتان، ولا تعمل بية الروح (أى لا اعتبار لبيته) في هذا القول إذا نوى الشتين؛ لأنه بية العدد، واللفظ لا يدل على العدد، إلا إذا كانت المرأة التى قال لها: طلقى نكث أمة لأن الشتين جس طلاقها، فصار واحداً باعتبار الجس، يعنى نوى الروح جساً واحداً هي طلاقها وهو ثتان.

هل يوجب الأمر المطلق (الخالى عن قيد الوقت) أداء المأمور به فوراً؟

واعلم أن الأمر المطلق عن الوقت كالأمر بالركعة، برصدقة الفطر، والعشر، والكفارات (كعمارة اليمين، وكفارة قتل الخطأ، وكفارة الطهار، وكفارة إهمار الصوم عمداً بلا عذر) والأمر بقضاء صوم رمضان، والبدل المطلق، فهذه الأنواع من المأمور به أداءها غير موقت بوقت معين، فصار أنواع المأمور به غير الموقت بوقت سنة (وكذلك الصدقات العلية كلها غير موقتة أداءها بوقت معين) فالأمر فيها لم يوقت بوقت محدود وجب الأداء فيه، ووجب القضاء بعد مضي ذلك الوقت، واحتلف في الأمر المطلق الذى ورد في الأشياء المذكورة، هل يوجب الأداء على الفور أم على التراخي.

(١) بعد الأكثر من أصحابنا وأصحاب الشافعى وعامة المتكلمين أنه محمول

على التراخي، وإليه أشار المصنف بقوله لا يوجب الأداء على الفور في الصحيح من مذهب أصحابنا.

(٢) وذهب بعض أصحابنا منهم الشيخ أبو الحسن الكرخي، وبعض أصحاب الشافعي، منهم أبو بكر الصيرفي وأبو حامد العرالي إلى أنه على الفور، ومعنى الوجوب على الفور أنه يجب تعجيل الفعل المأمور به في أول أوقات الإمكان (إمكان أداءه) والفور في الأصل: مصدر فارت القدر إذا علت فاستعير للسرعة، يقال: جاء فلان من فوره أي من ساعته، ومعنى قول: إنه يجب على التراخي أنه يجوز تأخيرها عن وقت الإمكان.

ودليل القائلين بالتراخي أن صيغة الأمر ما وُضعت إلا لطلب الفعل بإجماع أهل اللغة، فلا يدل على زيادة على موضوعها، كسائر الصيغ الموضوعة للمعاني المختلفة، ولأنه لا تعرض للوقت في صيغة الأمر (إفعل) بوجه، كما لا تعرض في (فعل ويفعل) على قرب الزمان وبعده، ولا على تقدمه وتأخره، فكما لا يحور تقييد الماضي المطلق والمستقبل المطلق بزمان لا يجوز تقييد الأمر بالزمان أيضاً، وثانياً أن مدلول الصيغة طلب الفعل عن الماعل، والفور والتراخي خارجان عن مفهومه، إلا أن الزمان المبهم من ضروريات حصول الفعل؛ لأنه لا يمكن وجود الفعل عن العبد إلا في الزمان والمكان.

السور الثاني (المأمورية المفيدة بالوقت) على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: هو ما جعل الوقت فيه ظرفاً للمؤدّي وشرطاً للأداء، وسبب للوجوب، وهو الصلاة، فإنها مأمور بها، ومفيدة بالوقت؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ فجعل الوقت ظرفاً لها، حيث يقع فيه أداء المأمور به وغيره من النوافل والقضاء، وكذلك جعل شرطاً لأداء الصلاة، فلا تصح قبل الوقت ولا بعده إلا قضاءً، وجعل سبباً لوجوبها، فتجب الأداء بعد دخول الوقت لا قبله، ثم أشار المصنف إلى الفرق بين الظرف والمعيار، وقال: ألا يرى أن الوقت يفضل عن الأداء (أداء الصلاة المعروضة).

وأما المعيار فيستوعبه المأمور به كما في رمضان، فإنه لا يصح للمقيم الصحيح فيه إلا فرض الصوم، فكان وقت الصلاة ظرفاً لا معياراً، فلأجل زيادة الوقت عن الأداء هو ظرف، ولأجل فوت الأداء بعوت الوقت هو شرط، ولأجل اختلاف الأداء كمالاته وبقتصاف باختلاف صفة الوقت، وبأن التعجيل قبل الوقت يعسد الصلاة هو (أي الوقت) سبب.

والأصل (القاعدة) في هذا النوع من الوقت، وهو وقت الصلاة أنه لما جُمِلَ ظرفاً للمؤدى (الصلاة) وسبباً للوجوب (الوجوب الصلاة) والسببية والظرفية لا يجتمعان في الوقت بحسب الظاهر؛ لأنه إن أدى المأمور به في الوقت لا يكون سبباً؛ لأن السبب يجب أن يقدم على المسبب، وإن لم يؤد في الوقت لا يكون ظرفاً؛ إذ الطرف ما يؤدي فيه لا بعده، وهذا معنى قول المصنف: لم يستقم أن يكون كل الوقت سبباً؛ فإنه لو روعي معنى السببية، يلزم تأخير الأداء عن وقته أي عن سببه، لأنه لا اعتبار للمسب قبل تمام السبب، يعني إذا كان السبب جميع الوقت، فلا يتحقق الوجوب إلا بعد خروج الوقت، فلا يصح الأداء، ولو روعي معنى الظرفية وأدبت الصلاة في الوقت، يلزم منه تقديم الحكم على سببه (تقديم الصلاة على بعض أجراء الوقت) وهو ممتنع عقلاً، فلا بد من اعتبار السببية، فوجب أن يجعل بعض الوقت سبباً، وهو الجزء الذي يتصل به الأداء (سواء كان الجزء الأول أو الأوسط أو الأدنى) فإن اتصل الأداء بالجزء الأول، كان هو السبب، وإن لم يتصل به، ينتقل السببية إلى الجزء الذي يلي الأول (أي الجزء الأوسط، ثم الذي يلي الأوسط وهو الأدنى) لأنه لما وجب نقل السببية عن الجملة أي عن مجموع أجراء الوقت، وليس بعد المجموع جزء معين للسببية وجب اقتصار السببية على الجزء الأدنى، وهو الذي ليس بعده جزء.

ولما ورد الإشكال بأن الانتقال من سببية الكل إلى البعض للضرورة، ولا ضرورة في اقتصار السببية على الجزء المتصل بالأداء، ونقلها من الجزء الأول مع إمكان أن يجعل جميع ما تقدم من الأجزاء على الأداء سبباً؛ لحصول المقصود به وهو تقدم السبب على المسبب مع صفة الاتصال بالمسبب؟

أحاط به المصنف وقال ولم يحر تقريره أى إثبات معنى السية للأجراء
أنى مصت قبيل الأداء؛ لأن ذلك أى إثبات معنى السية لها يؤدى (بعضى) إلى
التحطى والتجاوز عن القليل الكافى للسية وهو الجزء المتصل بالأداء إلى الجميع
(جميع الأجراء) بلا دليل يوجب ذلك.

ثم كذلك (مثل الانتقال من الجزء الأول إلى الثانى عند عدم الشروع فى
الأداء فيه) تنقل السية من الثانى إلى الثالث، ثم إلى الرابع إلى أن يتصيق الوقت
بحيث لا يسع فيه الأداء المفروض عند زفرته، وإلى آخر جزء من أجزاء الوقت
عندنا، وقوله: "فتعين السية فيه يصلح أن يكون نتيجة لقول زهرته، وأن يكون
نتيجة لقول أصحابنا، فعنده لما لم يبق اختيار التأخير إذا صاق الوقت تعينت فيه،
أى فى وقت التصيق السية للجزء الذى يلى الشروع فى الأداء، إذ لم يبق بعد
هذا الجزء ما يحتمل انتقال السية إليه، وعندنا لما لم يبق بعد آخر جزء من الوقت
اختيار التأخير تعينت السية فى آخر جزء من الأجزاء التى تلى الشروع فى الأداء.

(١) ويُعتبر حال المكلف فى الأمور السعة عند ذلك الجزء من الوقت، فإن
أسلم الكافر فى هذا الجزء من الوقت أو بلغ الصبي، أو أفاق المحنون، أو سافر
المقيم، أو أقام المسافر، أو ظهرت الخائض (والنساء مثل الخائض) أو حاصت
المرأة، فليزم على كل واحد منهم صلاة ذلك الوقت، وفى حدوث صدق تلك
الصعقات عند ذلك الجزء يتغير حكم وجوب الصلاة، وغيرها من الأحكام من قصر
الصلاة وإتمامها.

(٢) وكذلك يُعتبر صفة ذلك الجزء فى الصحة والفساد فى كمال الصلاة
ونقصانها.

(٣) فإن كان ذلك الجزء صحيحاً، أى لم يوصف بالكراهة ولم يسب إلى
الشیطان، كما فى وقت الفجر، وجب العرض فيه كاملاً، فإذا اعترض الفساد فى
الوقت بطلوع الشمس فى خلال صلاة المعجر، بطل العرض عندنا؛ لأن الجزء
الذى جعل سبباً لوجوب صلاة المعجر، هو الجزء الذى قبل طلوع الشمس سبب
صحيح، فيثبت به الواجب كاملاً فى الذمة، فلا يتأدى بصفة نقصان.

(٤) وإن كان ذلك الجزء الأخير الذي وجد الشروع فيه فاسداً، أي ناقصاً، بأن صار مسوياً إلى الشيطان كصلاة العصر إذا شرعها في وقت الاحمر (عند الغروب) فوجب العرض بهذا الجزء ناقصاً؛ لأن نقصان السب (لوقت) مؤثر في نقصان المسب (أي الصلاة) كالبيع العاسد يؤثر في فساد الميثاق، فينادى العصر في ذلك الجزء بصفة النقصان، أي بهذا الشروع الواقع في الوقت الناقص؛ لأن أدى الواجب كما لزم، أي كما لزمه ذلك الواجب في الوقت الناقص.

جواب السؤال المفترى: السؤال أن المصنف قال: فإن كان ذلك الجزء صحيحاً كما في الحجر وحب كاملاً، فإذا اعترض الفساد بطلوع الشمس، بطل العرض، فيرد عليه أنه إذا ابتداء العصر في أول وقته، ثم مدة (أطال قراءته) إلى أن غربت الشمس، لزم أن تصد صلاته، فأجاب عنه وقال: ولا يلزم على هذا (الأصل في وقت الفجر) ما إذا ابتداء إلح.

وحاصل الجواب أن المصلي لو فعل كذلك في صلاة العصر لا تصد صلاته؛ لأن الشرع (الشارع) جعل له حق شغل كل الوقت بالأداء، أي أجزأه أن يشغل جميع وقت العصر بالأداء، وهو العريضة، فجعل الشارع الفساد المنص باستمرار وإطالة البناء عمواً؛ لأن الاحتراز عن هذا الفساد مع الإقبال، والتوجه إلى الصلاة متعذر؛ لأن الأصل أي الأولى أن يكون العبد مشغولاً بعبادة ربه في جميع الأوقات؛ لتوارد نعمه عليه على التوالي.

جواب سؤال آخر وهو أن يقال: لما انتقلت السببية إلى الجزء الأخير وتعين هو للسببية (لعدم ما يحتمل السببية بعده) لزم أن يحوز الأداء في الأوقات المكروهة (عند الطلوع والقيام والغروب) إذا كان الجزء الأخير ناقصاً كالعصر إذا هانت عن وقتها، فينبغي أن يجوز قضاءها في الأوقات المكروهة، فأشار المصنف إلى الجواب، وقال: وأما إذا خلا الوقت (وقت العصر) عن الأداء (بأن لم يزل المعروض في الوقت) يضاف الوجوب إلى كل الوقت (وقت العصر) يعني يكون سب الوجوب كل الوقت (لزوال الضرورة الداعية إلى العدول عن الكل إلى الجزء

(وهي ضرورة الأداء في حرة من الوقت) فلما ارتفعت تلك الضرورة لعدم الأداء فيه، جعل كل الوقت سبباً، فوجب فرض العصر بصفة الكمال، فلا يتأدى قضاء بصفة التقصير في الأوقات الثلاثة المكروهة بمرلة سائر العرائض، يعنى كما لا يحور قضاء سائر العرائض في الأوقات الثلاثة المكروهة لا بجور قضاء العصر فيها أيضاً

النوع الثاني من أنواع المأمورة المقيد بالوقت: هو ما جعل الوقت معياراً له، أى أنه، وسبباً لوجوبه (وهو شرط لأدائه أيضاً، إلا أنه لم يذكره المصنف لأنه يعرف من كونه موقتاً أن الوقت شرط له؛ لأن الوقت الخاص شرط لأداء كل عمل موقت) فالمأمور به هو الصوم، والمعيار هو وقت الصوم، ألا ترى أن الصوم قدر بالوقت من طلوع الصبح إلى غروب الشمس، حتى يرداد ويطول بطول اليوم، ويستقصى بقضائه، ولا يفصل الوقت عن أدائه، فكان وقت الصوم معياراً لا طرقياً، إذ المعيار لعله ما يقاس به غيره ويسوى به، ووقت الصوم كذلك، بخلاف وقت الصلاة، فإنه ظرف يفصل عن قدر أداء المأمور به، ولأجل إضافة الصوم إلى الوقت (صوم رمضان) كإضافة الوقت إلى الصلاة (صلاة الظهر، صلاة العصر) يكون الوقت سبباً لوجوبه، فإن الإضافة دليل السببية في مثل هذا كوقت الصلاة

حكم الموقت الذي كان الوقت معياراً له ومن حكم هذا النوع من الموقت، أن لا يفتى غيره مشروعاً في وقته، فالمشروع للصحيح المقيم في رمضان هو الصوم المرمض (صوم رمضان) دون غيره من القضاء والندر والكفارة؛ لأنه لا يتصور في يوم واحد إلا إمساك واحد، ولا يفضل اليوم عن المأمور به في ذلك اليوم، فلا يكون غيره مشروعاً فيه، فلاحل ذلك يكون الصائم في يوم رمضان على الصواب في نيته مطلق الصوم، وعلى الخطأ في وصف الصوم بأن بوى صوم القضاء أو النذر أو الكفارة أو النفل، فيتأدى الواجب عن الصحيح المقيم في جميع هذه الصور أى بنية أحد هذه الأربعة.

ولا يعتبر الخطأ في الوصف في صحة صوم رمضان في شيء إلا في المسافر

يؤى صوم القضاء في يوم رمضان، فإنه يقع عن القضاء عند أبي حنيفة لا عن صوم رمضان؛ لأن الشرع أثبت له الرخصة في الإفطار دفعاً للمشقة، فسقط عنه وجوب الإمساك، وبقي له نص الحوار، فله أن يصوم عن واجب آخر (أي عن قضاء) وعندهما هو كالقيم، فيقع صومه عن فرض رمضان.

(١) ولو يؤى المسافر العمل في يوم رمضان، هل يقع عما نواه أم يقع عن صوم رمضان؟ فيه روايتان عن أبي حنيفة، في رواية الحسن عن أبي حنيفة، يقع عما يؤى، وفي رواية ابن سماعة عنه يقع عن رمضان.

(٢) وأما المريض (إذا صام في مرضه عن واجب آخر أو نواه في رمضان) فالصحيح عندنا أنه يقع صومه عن الفرض بكل حال، وروى أبو الحسن الكرخي أن الجواب في المريض والمسافر سواء على قول أبي حنيفة (في أنه يقع صومهما عن واجب آخر إذا نواه) ولأجل رد هذه الرواية قال المصنف: فالصحيح عندنا

ثم استدلل المصنف للفرق بين المسافر والمريض، وقال: لأن رخصته (رخصة المريض) متعلقة بحقيقة العجز عن الصوم، لا المعجز الحكمي، فإذا صام ونحس المحنة على نفسه، علم أنه لم يكن عاجزاً، وسقط عنه الرخصة، فيقع ما نواه عن رمضان، فظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة وهو المعجز الحقيقي، فيلحق مثل ذلك المريض بالصحيح في أنه يقع ما نواه عن رمضان، وأما المسافر فيستحق رخصة الإفطار بمعجز مقدر، أي بمعجز حكمي لا حقيقي؛ لقيام سبب العجز وهو السفر مقام المعجز الحقيقي، وهو المشقة، فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة؛ لأنه في السفر حين الصوم، وسبب العجز الموجب للرخصة وهو السفر موحود، فلا تبطل رخصته، فله أن يصوم نقلاً، أو عن القضاء، أو عن رمضان، فيتعين صومه بنيت، وإذا لم يبطل حق رخصة المسافر في حق الإفطار لأجل المشقة الدنيوية، فيتعدى حق الرخصة حيثئذ أي حين عدم إبطال ترخيصه بظهور قدرته على الصوم إلى حاجته الدينية بطريق نية صوم آخر من القضاء أو النفل، وبطريق التسهيل على أنه إذا جاز له أن يفطر في رمضان لدفع المشقة عن جسمه في حياته

الديبوية، جاز له أن يصوم لدفع العذاب عن نفسه في الحياة الآخروية أى صوم
نساء

تعيين الشهر أو اليوم للصوم المدور ومن جس أى ومن قسم ما صار الوقت
معيناً ومعياراً له (كصوم رمضان) الصوم المدور في شهر معين أو في يوم معين،
مثل أن يقول: لله على أن أصوم رجب أو يوم الخميس، فإنه يتعين بذلك اليوم، أو
ذلك الشهر، فإن صوم اليوم المعين أو الشهر المعين كان عليه فعلاً، فلاجل النذر
انقلب (صار) واجباً، ولم يبق فعلاً؛ لأنه صوم واحد وهو الصوم المدور في وقت
معين، فلا يقبل وصفين متضادين واجباً (يستحق تاركه العقاب) وفعلاً (ما يستحق
بتركه العقاب) فصار ذلك الصوم واحداً من هذا الوجه (أى لكونه بديلاً معيناً)
فيصح بنية مطلق الصوم، ومع الخطأ في الوصف بأن يوى النادر فعلاً أو واجباً
آخر، كما أن صوم رمضان كذلك، فإن تعينه صح تعيين يومه بالنذر
وهذا معنى قوله: فأصيب بمطلق الاسم مع الخطأ في الوصف أى يكون
صومه صواباً بإرادة اسم مطلق الصوم إلح وإن أخطأ في الوصف.

جواز صوم الكفارة والقضاء في اليوم المعين للنذر دون رمضان

ويقع مطلق الإمساك (مطلق الصوم) في اليوم المعين للصوم المدور على
صوم الوقت (صوم ذلك اليوم) وهو المنذور، لكن النادر إذا صام ذلك اليوم عن
كفارة أو قضاء يقع عما نوى، يعنى إذا صام فيه فعلاً، أو بوى مطلق الصوم، يقع
عن الصوم المدور، ولكن إذا صام عن كفارة أو قضاء، يقع عما نوى؛ لأن تعيين
اليوم للصوم المدور حصل بولاية النادر وتصرفه، وولاية النادر لا تعدو ولا تتجاوز
عن تخصيصه اليوم لصوم النذر، أى كان الصوم في ذلك اليوم المعين للنذر فعلاً،
فجعل النادر واجباً على نفسه، أى تصرف في حقه من النقل إلى الواجب، فصح
تعيينه فيما يرجع إلى حقه، وهو أن لا يبقى النقل في ذلك اليوم مشروعاً في
حقه، أما فيما يرجع إلى حق صاحب الشرع، وهو أن لا يبقى الوقت (اليوم)
محتملاً لحق صاحب الشرع من الكفارة والقضاء، فلا يصح تعيينه وتصرفه

وهذا هو الفرق بين رمضان لصوم الفرض، وبين اليوم المعين لصوم النذر، فإن الكفارة والقضاء يقعان عن صوم رمضان، ولا يقعان بعد بينهما من الليل عن النذر المعين.

النوع الثالث من أنواع المأمورية المقيد بالوقت: والنوع الثالث الموقت بوقت مشكل توسعه وتصيفه، وهو الحج، فإن في وقته إشكالا من وجهين: أحدهما: بالسنة إلى سنة واحدة، فإن الحج عبادة يتأدى بأركان معلومة، فلا يستغرق أداءه جميع الوقت، فمن هذا الوجه يشبه وقته وقت الصلاة، فيقتضى أن يكون الوقت ظرفاً له، ومن حيث إنه لا يتصور في سنة واحدة إلا حجة واحدة يشبه وقت الصوم، فيقتضى أن يكون الوقت معياراً له، وتانيهما: بالنسبة إلى سنى العمر، فإن الحج فرض العمر أى فرض في العمر مرة، ووقته أشهر الحج، وهى من السنة الأولى من العمر تتعين على وجه لا يفصل عن الأداء، وباعتبار أشهر الحج من السنين الآتية يفصل الوقت عن الأداء، فصار وقته مشتبهاً، هل هو ظرف أو معيار، وهذا معنى قوله: وحياته (حياة المكلف) مدة يفصل بعضها لحجة أخرى مشكل أى غير معلوم حتى يقال: إن وقته ظرف له، فإن بقى حياً أداه، وإن مات قبل الأداء تحقق الفوات، فسمى مشكلاً.

ومن حكم هذا النوع من المأمورية، أن محمداً يقول: يسع تأخيرها، لكن بشرط أن لا يفوته فى عمره، وعند أبى يوسف: يتعين عليه الأداء (فوراً) أى فى أشهر الحج من العام الأول احتياطاً واحترازاً عن الفوات، فأبو يوسف اعترى جانب التضييق، وقال: يتعين الأشهر من العام الأول للأداء كأحر وقت الصلاة للصلاة، حتى لو أخر عنه يائثم.

وعند محمد يكون وجوه بطريق التوسع حتى لا يتعين أشهر العام الأول للأداء، بل يجوز له التأخير إلى العام الثانى والثالث بشرط أن لا يفوته فى العمر فظهر ذلك فى حق المأثم لا غير، أى ظهر أثر الاختلاف بين محمد وأبى

يوسف في حق الإثم لا غير^(١)، حتى لو أتى بالحج في العام الثاني أو الثالث كان أداءً بالاتفاق لا قضاء، فلا يأتى عند محمد، ويأتى عند أبي يوسف معلقاً بالأداء؛ لأن تعيين أشهر الحج من العام الأول ثبت ضرورة التحرر عن الفوات، وإدراك الأشهر من العام لتأني وقع الأمن من الفوات، فسقط العام الأول، وتعين العام لتأني بالأداء، فبالأداء في أشهر العام الثاني سقط الإثم المعلق بعدم الأداء عند أبي يوسف، ولا إثم رأساً عند محمد لرجاء الأداء في آخر عمره حتى يبقى في وقته العمل مشروعاً عند كليهما، فلو بوى حجة بعد من عبه حجة الإسلام وقع عن العمل لا عن المرض عندنا؛ لأن هذا الوقف في نفسه قابل للنيل كما هو قابل للمرض، ولما ورد الاعتراض بأنه لما بقي للنيل حوار في وقت الحج المفروض، لزم أن لا يصح أداء المأمور به وهو حج المرض بية مطلق الحج، فأجاب عنه انصف بقوله: وحوازه (جواز المرض) عند الإطلاق، أي عند بية مطلق الحج إنما يكون بدليل تعيين المرض من جانب المكلف المؤدى أي من الجانب الذي يؤدي حج المرض؛ فإن الظاهر يدل على أنه لا يقصد النفل، وعليه فرض الحج نافي.

حكم الواجب بالأمر هو تفريغ المكلف ذمته عنه

وهو (تفريغ المكلف ذمته) نوعان أداء وقضاء.

والأداء هو تسليم نفس الواجب الثابت في الذمة بالسبب الموجب له، أي مستحقه أي إلى من يستحق التسليم إليه وهو الله تعالى في حقوق الله، والعبد في حقوق العباد، مثال السبب كالوقت للصلاة والشهر للصوم، والمال التامى الفاضل عن الحاجة للزكاة، فتسليم الموقت كأداء الصلاة والصوم في وقتيهما، وتسليم غير الموقت كأداء الزكاة وصدقة العطر.

والقضاء هو إسقاط الواجب بمثل من عند المكلف وهو حقه (١) واحترار

(١) وهو أدرك الحج (أي مرض عليه الحج) في العام الأول، ولم يحج، وجاء للعام الثاني، فمات يأتى بالاتفاق

بقوله . مثل من عده عن صرف العصر إلى الظهر أو ظهر اليوم إلى ظهر
الأمس ، فإن ذلك لا يكون قضاء لعدم الممانلة بين العصر والظهر ، ولعدم الممانلة
بين ظهر اليوم وظهر الأمس في الوقت

(٢) واحترر بقوله : وهو حقه عن إسقاط الدين بدراهم الودیعة ؛ فإنها
ليست حق المدين ، بل هي حق المالك المودع ، فلا يكون قضاء .

والدليل قوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَوَدَّعُوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾ فإنها
نزلت في رد المفتاح إلى عثمان بن أبي طلحة ، فعلمنا أن الأداء هو تسليم عين
الواجب ، وقوله عليه الصلاة والسلام : «ما أدركتم فصلوا وما فاتكم فاقصروا»
فعلم أن القضاء هو تسليم المثل عند هوان الأصل .

واحتنف مشايخنا في أن القضاء هل يجب من مقصود (أي من قصد به
إيجاب القضاء) أم بالسبب الذي يوجب الأداء؟ وهو الأمر وما يؤدي معنى الأمر ،
فإن وجوب الأداء يضاف إلى الأمر لا إلى السبب ، وقد قال المصنف : فصل في
حكم الواجب بالأمر (والجواب عن هذا الاختلاف بأنه) قال عامة منهم : إنه يجب
بذلك السبب ، وهو الخطاب أي بالسبب السابق الذي أوجب الأداء (ومن القائلين
بالسبب السابق أبو ريد الدبوسي وشمس الأئمة السرخسي وفخر الإسلام البزدوي
والمصنف) يعنى أن السبب والدليل الذي أوجب الأداء هو وجوب القضاء ، وأما
السبب الجديد مثل قوله تعالى : ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ
أُخْرٍ﴾ وقوله ﷺ : «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها فإن ذلك وقتها»
للتنبه على أن السبب السابق هو الموجب ، فنبه الله ورسوله على أن المرض والسفر
والنوم وغيرهما من الأعذار لا تُسقط الوجوب ، واستدل المصنف بدليل عقلي ،
وقال : لأن بقاء أصل الواجب (لأجل) القدرة على (إتيان) مثل من عنده قرية ،
وسقوط فصل الوقت من غير مثل وضمان من عنده لأجل عجزه أمر معقول (علة
يقبلها العقل) في المنصوص عليه ، وهو قضاء الصوم والصلاة ، فيتعدى الحكم
وهو وجوب القضاء (لأجل وجود ذلك الأمر المعقول) إلى المنذورات المعينة من
الصلاة والصيام والاعتكاف .

وأحباب المصنف بقوله: "وفيما إذا نذر أن يعتكف عن سؤال يرد على ما سئ، وهو أن القضاء لو كان واجباً بالسبب الأول (سبب وجوب الأداء) لكن يسمى أن لا يجب القضاء فيما إذا نذر أن يعتكف شهر رمضان، فصامه، ولم يعتكف؛ لأنه لا أثر للسبب الموجب للاعتكاف وهو النذر في إيجاب الصيام؛ لكونه مصفاً إلى الوقت الذي هو سببه وهو شهر رمضان، ولا أثر لنذر في إيجاب الصيام لأنه نذر الاعتكاف دون الصيام، فلا يمكن إيجاب القضاء بالصوم؛ لأنه لا اعتكاف إلا بالصوم، ولا إيجاب للصوم ههنا؛ لأنه يزيد على ما التزمه من الاعتكاف، فوجب أن يبطل النذر، كما ذهب إليه الحسن بن زياد وأبو يوسف في رواية عنه، وحيث لم يبطل النذر، ووجب القضاء مقصوداً باتفاق بين أصحابنا في طهر الرواية، دل على أنه وجب الصوم بسبب آخر غير السبب الأول، فقال المصنف: إنما وجب قضاء الاعتكاف بصوم مقصود لأن السبب الأول هو النذر موجب في نفسه للصوم؛ لأنه شرط لصحة الاعتكاف وشرط الشيء تابع له.

وحاصل الجواب: أنه إنما وجب القضاء بصوم مقصود لأنه لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت بأن صام رمضان ولم يعتكف، عاد شرط الاعتكاف إلى الكمال الأصلي، وهو قضاء بصوم على حدة لأجله، لا لأجل أن القضاء وجب سبب آخر، فوجب القضاء بالسبب الأول وهو النذر، ووجب الصوم لأجل أنه شرط للاعتكاف، وتابع له في الوجوب.

أنواع الأداء: ثم الأداء على ثلاثة أنواع: كامل، وقاصر، وأداء يشبه القضاء (١) فالأداء المحض أى الخالص الكامل هو أداء ما يؤديه الإنسان بوصفه الذى شرع معه، مثل أداء الصلاة بجماعة؛ لأن هذه صلاة توفّر عليها حقها من الواجبات والسنن، فيكون الأداء كاملاً.

(٢) والأداء القاصر هو أداء المنفرد فى الوقت من غير جماعة، فعات عنه الوصف المرغوب فيه شرعاً، وهو الجماعة، ألا يرى أن وجوب الجهر سقط عنه، والجهر صفة كمال فى الصلاة التى تجهر بالقراءة فيها، وقد فات عنه، وهذا معنى

قول المصنف وأما فعل المبرّد فأداء فيه قصور، ألا يرى أن الحظر ساقط عن المبرّد.

تعريف اللاحق وهو الذي أدرك أول الصلاة مع الإمام، ثم فاته الباقي بأن يأم خلف الإمام، ثم انته بعد فرائعه، أو نقص وصوّه خلفه بعد أن صلى ركعة، ثم خرج ليتوضأ ففاته الباقي.

(٣) والأداء الذي يشبه القضاء - هو صلاة اللاحق بعد فرائع الإمام، فإنه أداء يشبه القضاء باعتبار أنه التزم الأداء مع الإمام حين بدأ تكبير التحريمة مع الإمام، وقد فاته الأداء حقيقة؛ لعدم قدرته على أداء كل الصلاة معه، ففعله أداء باعتبار بقاء الوقت، وبشبه القضاء باعتبار هوان ما التزم أدائه مع الإمام، يعنى باعتبار أدائه في الوقت أداء، وباعتبار هوان وصف الجماعة كاملاً يشبه القضاء، ولأجل اعتبار شبه القضاء في حق اللاحق بعد ما مرّ مع الإمام لا يتعبّر فرسه من الركعتين إلى أربع ركعات بنية الإقامة في حالة أداء ما بقى بعد فرائع الإمام، يعنى كان مسافراً اقتدى بإمام مسافر ونوى ركعتين، ثم نوى الإقامة في وسط الصلاة لا يتغير فرضه؛ لأن نية صلاته بعد فرائع الإمام كالقضاء الحقيقي، فلا تتعبّر بنية الإقامة، وإلى هذا أشار المصنف بقوله: (كما لو صار (فرضه) قضاءً محضاً (أى حقيقياً) بالهوان، ثم وُجد المعبّر) يعنى فاته عن مسافر فرض الظهر، ثم نوى الإقامة في وقت العصر يعنى وُجد المعبّر عن الركعتين إلى أربع ركعات، فلا يتعبّر قضاء الظهر إلى أربع ركعات، بل يقضى ركعتين؛ لأنها صلاة السفر، فكذلك شبه القضاء في حق اللاحق.

بمخلاف المسبوق الذي فاته عنه أول الصلاة مع الإمام، حيث يتعبّر فرضه بالمعبّر (بنية الإقامة مثلاً) وإن كان قاصياً ما فاته بعد فرائع الإمام؛ لأنه منفرد في حق ما فاته مع الإمام؛ لأنه لم يقتد به في أول صلاته، فهو يؤدي شيئاً عليه في الوقت، وليس في فعله شبه القضاء حيث لم يلتزم أداء الكل مع الإمام، بل هو مؤدّ بنية صلاته، فإذا نوى المسافر المسبوق الإقامة في هذه الحالة (حالة أداء ما

فاته) بعد فريضة من الركعتين إلى الأربع، وقوله عليه السلام في حق المسوفين
«فانكم فاقصوا» ليس محمولا على حذيفة القضاء، بل هو بمعنى الأداء وفراغ
الدية، ولهذا ورد في صحيح البخاري «وما فانكم فأنموا» فعلم أنه ليس في
صلاة المسبوق شبه القضاء كصلاة اللاحق.

أنواع القضاء والقضاء نوعان قضاء مثل معقول، وهو أن يدرك العقل
المماثلة بين القضاء والأداء، كقضاء الصلاة بالصلاة والصوم بالصوم، وهو المراد
من قوله (كما ذكرنا).

والثاني. القضاء بمثل غير معقول، أي بمثل لا يدرك العقل المماثلة بنفسه بين
القضاء والأداء، وإنما يُدرك المماثلة شرعاً كالعدية في باب الصوم، أي كقضاء
الصوم بالعدية في حق العاجز عن الصوم، كالشيخ العاصي، فإن العدية شرعت
خلفاً عن الصوم عند العجز الدائم عن أداء الصوم، سواء كان الشيخوخة أو مرض
أو عذر آخر دائم، وكقضاء حج العاجز عن السفر بإحجاج غيره عنه بماله، فإنه
جائز، ولكنه في الحج الفرض مشروط بالعجز الدائم، حتى جاز الحج عن الميت،
وعن المريض الذي لا يستطيع الحج، ولا يزال هو مريض، وثبت كل واحد من
العدية بدل الصوم، وإحجاج الغير بمال العاجز بالصوم، ففي العدية قوله تعالى
«وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين» أي على الذين سلبت طاقتهم عن أداء
الصوم فدية على قدر طعام مسكين واحد.

وفي إحجاج الغير بماله سأله رجل، وقال: يا رسول الله! إن أبي مات،
ولم يحج، أيجزئ أن أحج عنه؟ قال: نعم، رواه مسلم، وحديث التثنية في
هذا الباب مشهور، وهو أن امرأة من خثعم جاءت إلى رسول الله ﷺ تستفتيه
قلت يا رسول الله! إن مريضة الله على عباده في الحج أدركت أبي شيخاً كبيراً
لا يستطيع أن يثبت على الراحلة، أفأحج عنه؟ قال: نعم، وكان ذلك في
حجة الوداع - رواه البخاري -.

وجه كون الفدية والنفقة مثلاً غير معقول

(١) ولا يعقل المماثلة بين الصوم والفدية؛ إذ ليس بينهما مشابهة صورة ولا معنى، أما صورة فظاهر، وأما معنى فلأن العرض من الصوم هو إعتاب النفس بالكف عن اقتضاء الشهوتين (شهوة الطن والفرج) والغرض من الفدية تنقيص المال، ودفع حاجة الغير، فلم تكن الفدية مثلاً للصوم.

وكذا لا مماثلة بين أفعال الحج التي هي أعراض وأوصاف، وبين الإنفاق الذي هو صرف مال معين إلى الغير، فعرفنا أن المماثلة ثابت بالنص غير معقول (لم يدركها العقل قبل النص).

حُمِلَت فدية الصلاة على فدية الصوم احتياطاً لا قياساً

وقد قيل في الإشكال على كون الفدية هي الصوم مثلاً غير معقول: إنه لما كان وجوب الفدية هي الصوم عند العجز غير معقول المعنى، أى لا تدرك وجه كون الفدية مثلاً للصوم بالعقل) فكيف أوجبتم الفدية في الصلاة (عند العجز عن أدائها) من غير نص يوجبها قياساً على الصوم من غير وصف معقول وعلة مُدْرَكَة؟ فأجاب المصنّف بقوله: "لكنه إلخ" أى سلّمنا أننا لا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية ظاهراً، فلا يمكن إلحاق غير الصوم به في وجوب الفدية، ولكنه، أى لكن النص الموجب للفدية في العجز عن الصوم يحتمل أن يكون معلولاً بعلة معقولة في نفس الأمر، وإن كنا لا نقف عليها لقصور عقولنا عن دركها، وهي العجز عن الأداء، ومن جانب آخر يرى الصلاة نظير الصوم من حيث إن كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لا تعلق لوجوبها ولا لأدائها بالمال، بل الصلاة أهم من الصوم لضرورة أدائها كل يوم وليلة خمس مرّات، ولكونها عبادة لذاتها؛ لأن فيها تعظيم الله بنفسها، والصوم عبادة بواسطة قهر النفس وإعتابها، فإذا وجب تدارك فوت الصوم بالفدية عند العجز، فالصلاة بهذا التدارك أولى عند العجز، ومن

أحل ذلك أمراً بالهدية عن الصلاة احتياطاً، ورجوا القبول أى جواز الهدية فى الصلاة من الله تعالى فصلاً، فالقبول فى جميع الصور (من القياس والاحتياط) مرحو غير مقطوع به.

وقد يأتى (القبول) بمعنى الجواز كما فى قوله ﷺ: «لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الظهور مواضعه» أى لا تجوز صلاته، وقال محمد بن فى كتابه الزيادات: "يجزىه إن شاء الله تعالى، أى يقبل الله تعالى فدية تارك الصلاة للعجز، كذلك قال محمد بن فى فدية الصوم فيما إذا تطوع به الثوارث، أى إذا أدى الوارث فدية صوم الميت أو العاخر عن الصوم تطوعاً من غير أمره أو إيصاءه.

فتب أن إيجاب الفدية فى الصلاة بهذا الطريق (أى بطريق الاحتياط) لا بالقياس، يعنى جانب الاحتياط فى فدية الصلاة أولى وأقوى من القياس الذى علته غير واضحة.

هل التصدق بالشاة ونحوها أو بالقيمة أصل والتضحية قائم مقامه؟

واعلم أنه لما ورد أن التضحية عُرِفَتْ قريةً بالنص، ولا مثل لها عقلاً ولا نصاً بعد هوائها عن وقتها، فكان ينبغى أن تسقط التضحية بالفوات، كصلاة العبد ورمى الجمار، وقد أقمت التصديق بعين الشاة ونحوها فيما إذا كانت متعينةً للتضحية بالنذر أو بالشراء، أو التصديق إذا هلكت عين الشاة ونحوها، ومضت أيام النحر، فجعلتم التصديق (بالشاة أو بالقيمة) مقام التضحية، وذلك غير جائز بدون النص.

أجاب المصنف عنه بقوله: ولا نوجب التصديق بالشاة أو بالقيمة باعتبار (فرعيته) وقيامه مقام التضحية، بل باعتبار احتمال قيام التضحية فى أيامها مقام التصديق أصلاً (أى باعتبار أن التصديق أصل) إذ هو المشروع فى باب الأموال (وله أنواع: ومنها التضحية فى أيام النحر) وأصالة الأموال للتصدق ثابت بالنص «ومى أموالهم حق للسانل والمحرور» «خذ من أموالهم صدقة» فالشارع نقل

تقليد العير أو القيمة إلى إراقة الدم في هذه الأيام صافاً لعباده، فإذا مضت الأيام ولم يصح عاد الأصل، وهو التصديق بالعين إذا بقيت وبالقيمة إذا هلك.

ولهذا أي لأن إيجاب التصديق بالشاة أو بالقيمة (بعد مضي أيام البحر) لاحتمال الأصالة (أصالة التصديق) لا بطريق الخلافة عن التصحية لم يعد الحكم وهو الوجوب من التصديق إلى المثل وهو الإراقة قضاءً عن التصحية لعائنة بعود الوقت، حتى إذا جاء أيام البحر من العام القابل قل أن يتصدق بشيء لم يجز له قضاء ما فات من الأصحية في العام الماضي بالإراقة مع قدرته على المثل الكامل من عبده قرينة؛ لشرعية التصحية بطريق النعل في هذه الأيام، ولو كان وجوب التصديق بطريق الخلافة عن التصحية لا تنقل الحكم إلى الإراقة (بدفع شاة) أي إلى الإراقة التي هي مثل الإراقة للعائنة من كل وجه عند حصول القدرة عليها.

ولما لم يتنقل الحكم من التصديق إلى الإراقة التي هي مثل الإراقة للعائنة، عرفنا أن المعنى في التصديق هي جهة الأصالة دون الخلافة، ألا يرى أن العدية حليقة عن الصوم، فإذا قدر العاجر على الصوم، سقطت العدية ويصوم قضاءً، فعلم أن التصديق ليس بحلف عن التصحية، وإلا لوجب عليه إراقة الدم في أيام النحر قضاءً عن التصحية للعائنة.

التمهيد: إذا أدرك المصلي الإمام في الركوع من صلاة العيد، بأتى تكبيرات العيد قائماً إن كان يعلم أنه يدرك الإمام في الركوع؛ لتكون التكبيرات في القيام من كل وجه، وإن خاف أن يرفع الإمام رأسه من الركوع، فيكثر للافتتاح وهو فرض، ثم يكبر للركوع وهو واجب، ثم يكبر في الركوع تكبيرات العيد، من غير أن يرفع يديه؛ لأن رفع اليد للتكبير ووضع الكف على الركبة مستثنى، فلا يجوز الاشتغال بسنة فيها ترك سنة أخرى، ولهذا أي لعدم إمكان إثبات المثل قرينة من عبده فانت الأضحية قال الإمام أبو يوسف^{رحمته} فيمن أدرك الإمام في صلاة العيد في الركوع، إنه لم يكبر تكبيرات العيد في الركوع؛ لأنه غير قادر على (إثبات) مثل من عبده قرينة؛ لأن محلها القيام، والركوع ليس بقيام.

وقد انصف في دليل ظاهر الرواية لكنا نقول بأن الركوع يشبه القيام (من وجه لأن يصعه قائم) فاعتار هذه الشبهة لا يحقق قووات التكبيرات، فيأبى بها في الركوع احتياطاً .

وجود الأقسام السبعة المذكورة في حقوق العباد

وهذه الأقسام (السبعة المذكورة للمأمور به من الأداء والقضاء، ومن الأداء بكمال والفاصر، وأداء يشبه القضاء، ومن القضاء بمثل معقول، والقضاء بمثل غير معقول) كلها يتحقق في حقوق العباد أيضاً

١- تسليم عين العبد المعصوب (على الرصف الذي ورد عليه العصب) أداء بكمال .

٢- ورده مشغولاً بالدين (بأن هلك في يد العبد المعصوب مال إسان فوجب عليه ضمانه) أو مشغولاً بائناً بسبب كان عند العاصب بأن حتى في يد الغاصب جناية تعلق ضمانها برفقه) أداء قاصر .

٣- جعل رجل عبد الغير مهراً لزوجته حين الكاح، ثم اشترى العبد وسلمه إلى زوجته، فتجبر المرأة على قبول العبد، فهذا أداء يشبه القضاء، أما كونه أداءً فلاه سلم إليها عين ما وحب عليه بالتسمية .

وأما شبهه بالقضاء فإن تبدل الملك من الزوج إلى الزوجة كتبدل العين شرعاً، كما في تبدل الصدقة لبريرة هدية لرسول الله ﷺ، وهذا معنى قول المصنف من حيث إنه مملوك الزوج (بعد الشراء) حتى ينفذ (قبل التسليم) إعتاقه (إعتاق الزوج إليه) دون إعتاقها، فلا اعتبار معنى الأداء لا يملك الزوج أن يبعه بمعا، وتجبر المرأة على القول، ولا اعتبار معنى القضاء لا يشت الملك للمرأة قبل التسليم، فلا ينفذ إعتاقها .

٤- وصمان العصب قضاء بمثل معقول، أما كونه قضاءً فلاه إسقاط الواجب عن دمه وهو رد العين بمثل من عنده، وأما كونه بمثل معقول فلاه مثل الواجب إما

أن يكون كاملاً، وهو المثل صورة ومعنى، كالخطة في بدل الخطة وغيرها من المثليات، وإما أن يكون قاصراً، وهو المثل معنى كالقيمة في دوات القيم، والمماثلة بين الفئت (المعصوب الهالك) وبين كل واحد من المثليين مدركة بالعقل، إلا أن الأول (المثل صورة ومعنى) ساقى على المثل معنى.

٥- وضمان النفس والأطراف في حالة ضياعها خطأ بالمال (الدية) قصاء بمثل غير معقول؛ لأن المماثلة بين العائت (النفس أو الطرف) والمال لا تعقل (لا تُدرك بالعقل) أم صورة فهو ظاهر، وأما معنى فلأن الإنسان مالك ومُنفق، والمال مملوك ومُستذل، ولا يتمثلان.

٦- وإذا تزوج امرأة على عبد بغير عيه كان تسليم الزوج قيمة العبد مهراً قصاء هو في حكم الأداء (قصاء يشبه الأداء).

أما كونه قصاء فإنه سلم إليها قيمة العبد ومثله المعنوي، وأما كونه في حكم الأداء فلأن العبد لما كان مجهولاً باعتبار الوصف لا يمكن تسليمه، بل لا يمكن تعينه أيضاً إلا بالقيمة، فصارت القيمة أصلاً من هذا الوجه، إذ تسليم القيمة حينئذٍ كتسليم العبد الذي جعل مهراً، فكان تسليم القيمة من هذا الوجه أداءً لا قضاءً؛ لأن القضاء إنما يكون بعد فوات الأصل كاملاً، فإذا كان تسليم قيمة هذا العبد في حكم الأداء تحجر المرأة على قولها، كما تحجر بقبول نفس المسمى وهو العبد بعد تعيينه.

الفرق بين وجوب الأداء ووجوب القضاء شرعاً

١- واعلم أن ما يمكن تصوّره وفهمه إما معدوم وإما موجود، والمعدوم إما ممكن وإما محتمل، فالممكن على نوعين. ممكن ذاتي وإن لم يجد في الخارج، وممكن فعلي بأن يوجد في الخارج، والمتمتع إما متمتع بالذات كالجمع بين الضلّين واجتماع النقيضين، وإما متمتع لغيره كإيمان من علم الله أنه لا يؤمن، مثل إيمان

فرعون وأبى جهل في زمان حياتهما، ورفع جل عظيم لإسنان واحد، بل لحم عمير، واحلقت الأمة في جواز التكليف بالمتع لذاته، كالجمع بين الصديق والعقد بين شعيرتين، وهو المسمى بتكليف ما لا يطاق (١) فقال الماتريدي والمتكلمون من الحنفية: لا يجوز ذلك عقلاً، ولهذا لم يقع شرعاً

(٢) وقالت الأشعرية: إنه جائز عقلاً، واختلفوا في وقوعه، والأصح عدم الوقوع، وإنما يكون الاختلاف في المتع لذاته.

وأما التكليف بما هو ممتع لغيره كإيمان من علم الله تعالى أنه لا يؤمن، مثل فرعون وأبى جهل وسائر الكفار الذين ماتوا على الكفر، فقد اتفق الكل على جوازه عقلاً وعلى وقوعه شرعاً.

٢- ثم أعلم أن القدرة التي يأتي المكلف لأجلها بالمأمور به على النوعين: قدرة ممكنة، وهي التي تجعل الفعل ممكناً لماعله، وقدرة ميسرة وهي التي تجعل الفعل سهلاً ويسيراً له.

٣- وثالثاً: أن الوجوب عبارة عن لزوم أداء الفعل أو لزوم تفريع المكلف ذمته عما أمر به.

٤- ورابعاً: أن الشرع فرق بين وجوب الأداء ووجوب القضاء؛ لأنهما إعلان واجبان في وقتين مختلفين، نعم، سبب وجوبهما واحد، فالنص الموجب للأداء هو الموجب للقضاء (كما مر).

ولهذا قال المصنف: ثم الشرع فرق بين وجوب الأداء ووجوب القضاء، فجعل القدرة الممكنة شرطاً لوجوب الأداء، دون وجوب القضاء، وهذا هو الفرق بين الوجوبين؛ لأن تلك القدرة شرط للوجوب، ولا يتكرر الوجوب في واجب (فعل) واحد، فهي نفس الوجوب لا تعدد ولا تكرار، وإنما التكرار في إتيان الفعل بالمأمور به لتعدد سببه أداءً وقضاءً (في الوقت وبعد الوقت).

وليس وجود القدرة الممكنة شرطاً للوجوب باعتباره وجودها الخارجي، بل الشرط كونها متوهم الوجود، لا كونها متحقق الوجود، فإن ذلك (المذكور من

القدرة) لا يسى فعل الأداء؛ لأن تلك القدرة هنا بمعنى الأسباب والآلات وصحة الحوارح، وإي تقدم على الفعل، فتب أن شرط التكليف هو توهم القدرة لاحتياجها

ولهذا أى ولأجل أن الشرط هو توهم القدرة الممكنة لا تحققها، فلا بد من انصبي، أو أسلم الكافر في آخر الوقت نلرمه صلاة ذلك الوقت حلالاً لروى ولسافعي، وإي نلرمه الصلاة لحوار واحتمال أن يظهر في الوقت امتداد بتوقف اشمس كما (حاء في رواية ضعيفة) أنها توقفت لسليمان عليه السلام ومعجرات الآسيء وحوارق الأولياء محتصة بهم، فلا تكون مدار التكليف، فساء على توهم القدرة الممكنة صار أصل الصلاة مشروعةً لهما، ووجب النقل إلى انقصا لعجزهما عن الأداء طاهرًا، كما أنه حلف رجل بأنه ليمسّ السماء، صحت حلفه لإمكان صعوده إلى السماء (كرامة) لا نجب عليه تلك الصلاة في البدوع والإسلام في آخر الوقت؛ لأنه ليس بقادر على الفعل حقيقة لفوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة، فلم يثبت التكليف لعدم شرطه.

وعند أبي حنيفة توهم القدرة كافي للتكليف، فوجب انقصا وهو أى التحول في آخر الوقت إلى قدرة الأداء، كهجوم وقت الصلاة على المسافر حين سفره، ولم يكن معه ماء لأن حطاب الأصل، وهو الوضوء توجه عليه، ثم تحول الحطاب إلى التراب واليتم للعجز عن الماء حالا

بناء أكثر العبادات المالية على القدرة الميسرة

وإذا ثبت أنه لا بد لصحة التكليف من أصل القدرة وهي الممكنة، فاعدم أن مدار بعض العبادات على القدرة الميسرة، فهذا قال المصنف: ومن أداء المأمورة ما لا يجب إلا بقدرة ميسرة (وقد مرّ تعريفها) وهي رائدة على القدرة الممكنة بدرحة، حيث يثبت بها إمكان الفعل المأمورة، وبالميسرة يسر الفعل وسهولته، وإلى هذا الفرق أشار المصنف وقال: وفرق ما بينهما أن الأولى شرط الإمكان

وبدائية تنعير صفة الواجب (من الإمكان) فيصير سمحاً سهلاً، فيشترط دوام
القدرة الميسرة لبقاء الواجب (فما هي شرط فيه) لأن بدون تلك القدرة تنعير صفة
الواجب من اليسر إلى العسر. وقد وجب الفعل مع صفة اليسر، فلا بد من بقاءها
مع الفعل الواجب، وهذا معنى قول المصنف: لأن الحق (الحق الداللي) متى وجب
بصفه لا يسمى واجباً إلا تنكص صفة ولهذا أي ولاشترط بقاء هذه القدرة (انقدره
الميسرة) لبقاء الواجب الذي تعلق اليسر به قلنا: بأنه تسقط الركة بهلاك النصاب،
والعشر بهلاك الخارج من الأرض، والخراج إذا اضطلم (استأصل) الررع أفة (لأن
كل واحد منها سعلق بقدرة ميسرة) واستدل المصنف بقوله: لأن الشرع أوجب
الأداء (أداء كل واحد منها) بصفة اليسر (وهي بقاء النصاب والخارج والررع) ألا
تري أن الشرع حصّن الركة بالمال السامي الخولي، والعشر بالخارج حقيقة (أي
بوجود ما يخرج من الأرض حقيقة) والخراج بالتمكّن من الرراعة.

ولهذا أي ولاشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب المتعلق بها، فك إن
الحادث في السمين الذي له قدرة أداء الكهارة بالمال، إذا ذهب ماله بعد ما وجبت
عليه الكهارة بالمال، وجب عليه أداء الكهارة بالصوم؛ لأن هذه الكهارة نجب بقدرة
ميسرة لأن الشارع خيرّه بين أنواع التكفير بالمال، والنقل عنه إلى الصوم
للعسر (عن المال) في الحال مع نوبهم القدرة (على المال) فيما يستقبل، وإنما خيرّه
تيسيراً للأداء، فكان وجوب الكهارة من قبل وجوب الزكاة في اشتراط القدرة
بها. بناءها لبقاء الواجب، فإذا هلك المال، انتقل الوجوب إلى الصوم.

ولما ورد على قوله: إن الكهارة من قبيل الزكاة حتى سقطت بهلاك المال
كالركة كان يسعى أن لا يعود الوجوب بحصول مال آخر بعد السقوط كما في
الركة

أجاب بما حاصله أن الوجوب في الركة متعلق بمال معين، فإذا الشرع اعتبر
المقدرة على الأداء بالمال الذي وجبت الركة بسبه، لا بمال آخر، وجعل النصاب
ظرفاً للواجب، قال الله تعالى: ﴿وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم﴾
وقال ﷺ: «في الرقة ربع العشر» «وفي أربعين سنة شاة» «وفي خمس من الإبل

شاة" فمحصول مال آخر بعد فواته لا يثبت القدرة على الأداء، فلا يعود الوجوب، وأما في الكفارة فلم يتعلق الوجوب بمال معين بل بمطلق المال؛ لأن المقصود ما يصدق للتقرب الموجب للثواب والناظر للإثم، فأى مال أصاب الحدث بعد الحلت أو بعد الهلاك، دامت به القدرة المبسرة.

ولهذا أى ولأن المال غير معين في الكفارة ساوى فيه الاستهلاك والهلاك هما، حتى سقط وجوب التكفير بالمال باستهلاك المال كما سقط بالهلاك (أى سواء هلك المال أو أهلكه صاحبه نسقط الكفارة) بخلاف الركعة لأن المال فيها لما كان معيناً كان استهلاكه تعدياً على محل مشمول بحق العير (وهو حق الفقراء) ولهذا قال المصنف في دليل مساواة الاستهلاك والهلاك في الكفارة لانعدام التعدي على محل مشمول بحق العير لأن حق العير لم يتعلق بمال الكفارة قبل الأداء

وأما ساء الحج وصدقة الفطر فعلى القدرة الممكنة، ولهذا قال المصنف (١) وأما الحج فالشرط فيه (القدرة) الممكنة من السفر المعتاد براحلة وراة، واليسر (القدرة المبسرة) لا يقع إلا بخدم وأعوان ومراكب، وليس (المذكور من الخدم والأعوان والمراكب) بشرط لوجوب الحج بالإجماع، أى ليس بناء الحج على القدرة المبسرة، فثبت أن القدرة على الراد والراحلة شرط الوجوب، لا شرط اليسر، فلهذا أى فعدم اشتراط القدرة المبسرة في الحج لم يكن وجود الخدم والأعوان والمراكب شرطاً لدوام الواجب.

(٢) وكذلك أى مثل الحج صدقة الفطر في أنها لم تجب بصفة اليسر (أى لم تجب صدقة الفطر بشرط القدرة المبسرة) بل بشرط القدرة الممكنة، وهو العنى ليصير الموصوف بالعنى أهلاً للإغناء، ألا يرى أن صدقة الفطر تجب بثياب الذلة (الثياب المستعملة في العمل) ولا يقع بها اليسر؛ لأنها ليست بامية، فلم يكن بقاء وجوب صدقة الفطر مفتقراً إلى دوام شرط الوجوب، وهو القدرة الممكنة؛ لأن دوام القدرة الممكنة لا يكون لازماً لما هي شرط له، بل لابد من القدرة الممكنة عند وقت الوجوب وهو رمضان.

بحث حسن المأمور به وقبح المنهى عنه

١- الحسن المعلى عبارة عن كون الشيء محموداً العاقبة، والقبح العقلى عبارة عن كونه مذموم العاقبة.

٢- والحسن الشرعى هو كون الشيء موافقاً للعرض الشرعى، أو كون الشيء موجباً للمدح فى الدنيا وللتواب فى العقبى، والقبح خلافه أى موجب للعقاب فى الآخرة، وللذم فى الدنيا.

٣- والحسن عبارة عن كون الشيء مطلوب الوجود، والقبح عبارة عن كون الشيء مطلوب العدم، ثم إن حسن المأمور به من قصايا الشرع، لا من موجبات الذم، وبما أن الشارع حكيم على الإطلاق اقتضى الأمر الصادر منه كون المأمور به حسناً لأنه لا يليق بالحكمة طلب ما هو القبيح بدليل قطعى، قال تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾ وقال تعالى ﴿وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾.

أنواع المأمور به باعتبار الحسن: وهو نوعان: حسن لمعنى فى عينه ونفس حقيقته، كالصدق والعفة، وحسن لمعنى فى غيره أى بواسطة غيره كالصدقة والجهاد، فإن حسن الصدقة لأجل إعانة الفقراء، وحسن الجهاد لإعلاء كلمة الله.

ثم المأمور به الحسن لعبه نوعان: الأول: ما كان المعنى (الوصف الموجب للحسن) فى وضعه أى وضع المأمور به بدون أى واسطة كالصلاة، فإنها تنأذى بأفعال وأقوال وضعت للتعظيم، والتعظيم حسن فى نفسه، إلا أن يكون ذلك التعظيم فى غير وقته كالصلاة فى الأوقات المكروهة، أو أدائها قبل الوقت، أو فى غير حاله، كالصلاة فى حالة الحيض والنفس، والحدث والجنابة، فإن تلك الحالة ليست بصالحة للتعظيم.

والنوع الثانى: ما التحق (ارتبط وناسب) بما كان المعنى (الموجب للحسن) فى وضعه لأجل واسطة، أى النوع الثانى ما يقرب النوع الأول الذى يكون الوصف الموجب للحسن داخلاً فى وضعه، وإنما يقرب النوع الأول بواسطة حسن الغير الذى لا يكون داخلاً فى وضعه.

مثال النوع الثاني كالركاء والصوم والحج، فإن حُسْن هذه الأفعال (ثلاثة) بواسطة دفع حاجة الفقير، ومنع اشتباه النفس، وشرف المكان، لأنَّ تصمُّنت عبادة عباد الله (في الركاء) وقهر عدوِّه (في الصوم) وتعظيم شعائر الله (في الحج) فصارت هذه العبادات حصةً حاصلةً من العبد للرب - عرَّت قدرته - بلا واسطة بين العبد والرب معنًى أى حقيقة؛ لأن فقر الفقير، وقهر النفس ومنع اشتباهها، وشرف المكان (الكعبة) لا تستحق العادة؛ لأنَّ كلها موحود ومحلوق بحلق الله تعالى يدها، فإن خالق هذه الأمور أمر الناس بعبادته بواسطة دفع حاجة الفقير، وقهر النفس، وتعظيم شعائره.

وإلى هذا المعنى أشار المصنف وقال: لكون هذه الوسائط ثالثة (موجودة) بحق الله تعالى ومضافة (مُسَوِّبَة) إليه؛ لأن فقر الفقير، وشهوة النفس، وعظمة الكعبة ليست باختيار العباد، وإلا لم يكن في الدنيا فقير ولا عاصي، ولأسس الناس وعمروا أمثات من الكعبة، ولم يسافر إلى مكة أحد.

حكم الحسن لمعنى فى وضعه والحسن لمعنى بالواسطة

وحكم هذين النوعين واحد، وهو أن الواجب (لروم أداء الفعل) متى ثبت لا يسقط إلا بأمرين. بأداء الواجب، أو باعتراض ما يسقطه بعينه كالصلاة، فإن متى وحبت، لا تسقط عن المكلف إلا بإتيانها (أداء أو قضاء) أو تسقط لاعتراض الحيض والنفس بالمرأة العاقلة البالغة، وأما الواجب لأجل غيره كالوصوء للصلاة والسعى إلى الجمعة، فيسقط سقوط ذلك الغير.

أنواع الحسن لمعنى فى غيره

والذى حسن لمعنى فى غيره نوعان. الأول: ما يحصل ويتحقق المعنى الموحب لحسنه بعده بفعل قصدى كالوضوء، فإنه مأمور به، وحسنه لأجل الصلاة، فلا توجد الصلاة بمجرد الإتيان بالوضوء، بل لا بد من الإتيان بالصلاة

قصدًا وإرادة بعد الوضوء، وكذلك السعي إلى الجمعة، فإنه حسن لأجل الوصول إلى صلاة الجمعة، فلا بد من إقامة صلاة الجمعة قصدًا بعد السعي

والثاني ما يحصل المعنى الموجب لحسن المأمور بمجرد فعل المأمور به لا بعده إلى الصلاة على الميت والجهاد وإقامة الحدود؛ فإن ما فيه الحسن (ما يوجب الحسن في المأمور به) من قضاء حق الميت المسلم، ومن كسب أعداء الله (في الجهاد) ومن التحرر عن المعاصي (مع الفساد) (في الحدود) يحصل بنفس الفعل المأمور به (من الصلاة على الميت) (والجهاد مع الكفار) و(إقامة الحد)

وحكم هذين النوعين (ما يحصل فيه المعنى الموجب للحسن بعد فعل المأمور به، وما يحصل دلث المعنى معه) واحد أيضًا، وهو بقاء الواجب كالوضوء بوجوب الغير، وهو الصلاة أو السعي لأجل الجمعة؛ فإن وجوب السعي لأجل وجوب صلاة الجمعة، وسقوطه بسقوط الغير، كسقوط الوضوء لأجل سقوط الصلاة باحبس والنفاس، وسقوط السعي لأجل سقوط صلاة الجمعة بالمرض أو السفر. وكذلك وجوب صلاة الخبارة يكون الميت مسلمًا، وسقوطها بكونه غير مسلم، وفرص الجهاد عند خوف غلبة الكفار، وسقوطه عند هزيمتهم وقتلهم، ووجوب إقامة الحد عند ثبوت الحياية، وسقوطها عند عدم ثبوتها.

بحث النهي وتعريفه وأقسام النهي عنه

تعريف النهي: هو في اللغة. المنع، ومنه النهية - نهي - النور - للعقل (وحمعه: النهي كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّأُولِي النُّهَى﴾) لأنه مانع عن كل أمر قبيح، وفي اصطلاح أهل الأصول: هو طلب ترك الفعل بالقول عن هودونه، وقيل: هو قول القائل لغيره: لا تفعل على سبيل الاستعلاء، سواء كان طلب الترك بصيغة النهي كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ﴾ أو بصيغة التحريم، مثل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ

عليكم أمهاتكم» أو بصيغة النفي مثل قوله تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ يَرِثُوا السَّاءَ كَرِهًا﴾ أو بصيغة الأمر الدال على الترك مثل قوله تعالى: ﴿وَدَرُوا ظَهْرَ الْإِمْ وَبَاطِنَهُ﴾ ومثل قوله تعالى: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾، هذه هي أمهات السبي.

حكم السبي ثم موجب السبي وحكمه عند الجمهور هو وجوب الانتباه (الاجتناب) عن مباشرة المسبي عنه، ومقتضى السبي شرعاً هو قبح السبي عنه.

أقسام المسبي عنه - وهو أي المسبي عنه باعتباره القبح ينقسم إلى أربعة أقسام مثل انقسام الأمر في صفة الحسن إليها

والمسبي عنه على نوعين: (١) ما قبح لعبه وصفاً كالسكر بالله تعالى، والبحث (ما لا فائدة فيه في الدنيا ولا في الآخرة) أي ما يكون قبيحاً لذاته بحيث يُعرف قبحه بمجرد العقل، يعني قبل ورود الشرع كالسكر والموت، فإن قبح السكر بالله تعالى يعرف بمجرد العقل؛ لأن قبح كمران المغمى الموحد مذكور في العقول (بشرط أن يعترف صاحب العقل بكونه مُغمياً، فلا يتصور روال الإقرار بالمغمى، ولا يتصور أيضاً سح حرمة السكر، وكذلك البحث يعرف قبحه بالعقل السليم؛ فإنه لما كان عبارة عن فعل حلال لا يتوقف قبحه على ورود الشرع) أمهاتكم عنه.

(٢) والثاني ما التحق بالقبح لعبه وضعاً بواسطة أي القبح لعبه شرعاً وهي عدم الأهلية والمحلية شرعاً، كصلاة المحدث، فإنه ليس في المحدث أهية الصلاة؛ لقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ الآية، فصار فعل المصلي في صلاته بلا وضوء عتاً، وكذلك بيع الحر والمضامين (ما يكون في أصلا الأباء من الحيوان) وبيع الملاحيق (ما يكون في أرحام الأمهات ما لا يصح؛ فإن الحر ليس بمال، وكذلك ما في الأصلا والأرحام معدوم وغير

موجود بالفعل ، فلا تكون هذه الأشياء محلاً للبيع ، فيكون بيعها عبثاً ، فلم يبق في المحدث أهلية الصلاة ، ولم تنق الأشياء الثلاثة محلاً للبع ، ويقال للموع الثاني القبيح لعينه شرعاً أيضاً .

حكم السبي في هذين النوعين : وحكمه فيهما بيان أن السبي عنه غير مشروع أصلاً ، لا لعينه ولا لغيره .

أنواع القبيح لغيره : وما قُبح لمعنى في غيره هو بوعان الأول : ما انفصل بالفعل المنهى عنه الوصف الموجب للقبح ، فاجتماع أي الفعل والوصف في الوجود ، كالبيع وقت أذان الجمعة ، والصلاة في الأرض المعصومة ، والوطء في حالة الحيض ، فإن البيع جمع مع النداء الطالب للسعي إلى الجمعة ، وقد اجتمعت الصلاة مع كون محلها أرضاً مفصولة مائة من جواز الصلاة ، والوطء مع كون المرأة في حالة الحيض المانعة عن الوطء ، فقد اجتمع فيها الفعل المشروع (من البيع والصلاة والوطء) مع ما يوجب قبحه ، وإن كان الفعل في نفسه مشروعاً ، وليس ذلك الوصف الموجب للقبح داخلاً في مفهومه ، ولا لارماً له ، فإنها توجد في الأكثر من غير وجود الوصف الموجب للقبح ، بل هو مانع عنها .

حكم النوع الأول : وحكم هذا النوع أنه يكون (في نفسه مع قطع النظر عن المعنى الموجب للقبح) صحيحاً مشروعاً بعد النهي أيضاً ، فإن الشارع لم يَنْهَ عن البيع والصلاة والوطء ، وإنما منع عن كل ما يشغل المرء عن السعي ، ومنع عن استعمال ملك الغير بغير إذنه ، وعن قربان المرأة الحائضة .

ولهذا أي ولأجل أن القبح ليس في نفس وطء الزوجة ، بل لأجل معنى محاور للوطء وهو كونه في حالة الحيض ، قلنا : إن وطء الزوجة المطلقة ثلاث تطيقات في حالة الحيض يجعلها (بهذا الوطء) حلالاً لزوجها الأول ، وكذلك بهذا الوطء (الوطء في حالة الحيض) يثبت الإحصان للزوج ، أي يصير به محصناً ، حتى لو زنى بامرأة وشهد عليه أربعة شهداء يرجم .

والنوع الثاني مما قبح لغيره فعل اتصل به المعنى الموجب للمقبح بحيث لا يوصف لأمرًا له، ولا يتصور انفكاك ذلك الوصف عنه، كالبيع الفاسد (البيع سرى لا يقتضيه العقد) وصوم يوم النحر، فإن البيع الفاسد كبيع الربا، وبيع العقد سرى أن لا يخدم المولى (وهذا شرط لا يقتضيه العقد) وقد وجد فيه ركن لبيع من أهمه في محله، فلا يكون قبيحًا بأصله، ولكن اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صار وصفًا به، وهو اشتراط الفصل في بيع الربا، واشتراط ما لا يقتضيه العقد في بيع العقد، وفي صوم يوم النحر المعنى الموجب وإن كان غير الصوم، لكنه اتصل به وصفًا، فالصوم في نفسه مشروع، ولكنه قبيح لمعنى اتصل بالوقت الذي هو محل أداء الصوم، وهو وقت صيافة الله عباده، والوقت داخل في تعريف الصوم، فإن لصوم هو الإمساك عن المفطرات الثلاثة بهارًا مع البية

مفهوم الأفعال الحسية والشرعية ومعنى النهي عنهما

(١) الأفعال الحسية هي التي تعرف حسًا، ولا يتوقف تحققها ووجودها على الشرع، كالربا والقتل وشرب الخمر، فإن الناس كانوا يعرفون هذه الأفعال قبل نزول الوحي ومجيء الشرع.

(٢) والأفعال الشرعية هي التي يتوقف حصولها وتحقيقها على الشرع كالصلاة والصوم والبيع (الخالي عن الربا وعن الفساد) والإحارة (بشروطها المعينة عند الشرع) وسائر العبادات والمعاملات (التي كانوا لا يعرفونها قبل ورود الشرع) ولهي المطلق (الخالي عن القرينة) عن الأفعال الحسية يقع على القسم الأول، أي يحتمل على القسم الأول وهو القبيح لغيره وضعًا، أي القبيح في حد ذاته وحقيقته كالربا والقتل وشرب الخمر، فإنها قبيحة في حد ذاتها وحقيقته، ولا يوجد مع فرد غير مهي عنه.

وأما لأفعال الشرعية (كالصوم والصلاة والبيع) فيقع اللفظ المطلق على القسم الثاني، أي يحتمل عليه، وهو المُنْتَحَق بالنوع الأول لمعنى في غيره، كالبيع

وقت النداء، والصوم يوم النحر، والصلاة في الأرض المعصومة، فإن البيع والصوم والصلاة كلها مأمورة ومشروع في حد ذاتها، قال تعالى ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ وكذلك قال: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ وقال: ﴿وَأَحَلَّ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ وقال تعالى: ﴿فَأَنْتُمْ حَرَّتُمْ أَنْتُمْ﴾ وإذا جاء القمع فيها لأجل معنى يجاورها ويتصل بها، وهو ترك السعي إلى الجمعة في البيع، والإعراض عن صياقة الله في الصوم، والانتفاع بملك الغير بدون إيدنه في الصلاة في الدار المعصومة، وتحمل الأذى في الوطء في حالة الحيض، فعامة الصلاة والصوم والبيع ووطء الروجة جائزة ومشروعة، بل لازمة في أكثر الأحوال.

فالقبح وصف متصل بها لأجل غيرها، لا لذاتها وصفاً، وقال الإمام الشافعي: إن النهي المطلق في البابين أي في التوعين (في الأفعال الحسنية والشرعية) يصرف إلى القسم الأول، وهو القبح لعينه وصفاً وداناً، إلا بدليل يمنع الانصراف إليه، أي النهي عن الفعل الحسن يقع على القبح لعينه عبداً إلا بدليل يمنع الانصراف إليه، كانهي عن قربان الخائن، فإنه محمول على القبح لغيره.

والنهي عن الفعل الشرعي يقع عبداً على القبح لغيره، إلا بدليل يدل على القبح لعينه، كبيع المصامين والملاحيق، وصلاة المحدث، فإن القبح في بيعهم لعينه لعدم وجود المبيع حين العقد، وكذلك القبح في صلاة المحدث لعينه لعدم أهليته للصلاة التي شرطها الوضوء.

ويحتمل أن يكون قوله: "إلا بدليل" استثناءً عن قول الشافعي وهو الأظهر لسياق الكلام، يعني يحمل كلا التوعين على القبح لعينه إلا بدليل يقتضي الحمل على القسم الثاني، كانهي عن البيع وقت النداء وصوم أيام النحر، والصلاة في الأرض المعصومة، فإن النهي فيها بالاتفاق محمول على القسم الثاني (القبح لمعنى في غيره).

دليل الإمام الشافعى على حمل النهى المطلق على القسم الأول

لأن النهى في اقتضاء القبح (في النهى عنه) حقيقة أى هذا معنى حقيقى
لنهى، كالأمر في اقتضاء الحسن في المأمور به، فيصرف مطلق النهى إلى الكامل
من القبح، وهو القبح لعينه، كالأمر يُراد من مطلقه الحسن لداته، فإنه الكامل من
الحسن، قوله. ولا يلزم إلح هذا جواب من عبد الشافعى^{رحم} على سؤال يرد عليه،
وهو أنكم قلتم: إن النهى عن الأفعال الشرعية يقتضى القبح لعينه، فيقتضى رفع
المشروعية عن المسمى عنه، وأن الطهار مسمى عنه لكونه منكراً من القول وزوراً، ومع
ذلك جعل سبباً لوجوب الكفارة التى هي عادة من وجه، فلو كان المسمى عنه قبيحاً
لعينه، فكيف يكون سبباً لوجوب عبادة؟ وحاصل الجواب أن كلاماً هي كون المسمى
عنه قبيحاً لعينه وعدم سببه لشيء في النهى الوارد عن الفعل (والتصرف) الموضوع
لحكم مطلوب شرعاً، كالبيع للملك والنكاح للحل، هل يبقى ذلك الفعل بعد
النهى سبباً لذلك الحكم أم لا؟ والطهار ليس بفعل أو تصرف موضوع حكم
مطلوب شرعاً، بل هو حرام؛ لأنه منكراً من القول وزوراً، وليس هو سبباً لوجوب
الكفارة، بل إنما وجبت الكفارة جزاء لتلك الجريمة ولارتكاب الفعل الحرام،
ووجود وصف الحظر والحرمة لم يخرج الفعل عن كونه سبباً صالحاً لإيجاب
الجزاء، بل هو المؤثر في إيجاب الجزاء، كما في قتل العمد، فإنه فعل محظور ومع
ذلك أوجب القصاص جزاء لارتكاب ذلك الفعل الحرام، فكذا الطهار هو فعل
حرام ومنهى عنه، فأوجب الكفارة جزاء لارتكابه، وخلاصة الجواب كما قال
المصنف، ولا يلزم (عليه) الطهار (لأنه يقول) إن كلاماً في حكم مطلوب تعلق
بسبب مشروع لأجل ذلك الحكم، كالمالك المتعلق بالبيع والحل المتعلق بالنكاح،
فمشروعية البيع للملك والنكاح للحل، فهل يبقى ذلك السبب بعد النهى سبباً؟
وهل يبقى الحكم مشروعاً مع وقوع النهى؟ أمّا ما هو جزاء الكفارة، شرع ذلك
الجزاء زاجراً، فيعتمد حرمة سببه كالفصاص، يعنى إنما يكون الجزاء بعد السبب
المحظور والفعل الحرام، فكذلك الكفارة تكون بعد الطهار والقصاص يكون بعد
القتل.

دليل الخفية على أن النهي عن الأفعال الشرعية من القسم الثاني
 ودليل الحجة على أن النهي عن الأفعال الشرعية لا يقتضى القبح لعيه،
 ولا يرفع مشروعية الفعل رأساً أن النهي يراد به عدم ارتكاب الفعل الذى يكون
 دحلاً تحت قدرة العبد واختياره، وعدم الفعل الذى هو مسلوب إلى كسب العباد،
 فيعتمد النهي تصور الفعل وإمكانه أولاً؛ ليكون العبد متلى باختياره بين أن يكف
 نفسه عن ارتكابه بالاختيار، فيثبت عليه، وبين أن يفعله باختياره، فيعاقب عليه،
 وهذا أى كون النهي عنه ممكن الوقوع لاختيار العبد بين فعله وتركه هو الحكم
 الأصلى فى النهي، فأما القبح فوصف قائم بالنهى عنه يشتر لاقتضاء النهي إياه
 تحقيقاً لحكم النهي، فلا يجوز تحقيقه (تحقيق القبح) على وجه يبطل به ما أوجب
 القبح من النهي، ويبطل مقتضاه، بل يجب العمل بالأصل (وهو إمكان وجود
 «فعل النهي عنه») فى موضعه، والعمل بالمقتضى بقدر الإمكان، وهو القبح فى
 موضعه، وهو أن يجعل القبح وصفاً للمشروع، فيصير مشروعاً بأصله، وغير
 مشروع بوصفه (كالصلاة فى الأرض المعصوبة، والبيع عند أذان الجمعة، والصوم
 فى أيام الحر، فهذه الأفعال الثلاثة مشروعة بأصلها وموصوفة بالقبح لأجل ما
 حاورها من استعمال ملك الغير بلا إذنه، ومن ترك السعى إلى الجمعة، ومن
 الإعراض عن ضيافة الله تعالى، فيصير الفعل فاسداً لأجل قبح اتصال به مثل
 العاسد من الجواهر إذا بقى أصلها، وذهب لمعانها وبياضها واصفرت، وكذلك
 يقل لحم فاسد، إذا بقى أصله وتغير ريحه وطعمه، ولما قال المصنف (فيصير
 مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه، فيصير فاسداً مثل العاسد من الجواهر) ورد
 عليه الإشكال إن بقاء المشروعية مع صفة الفساد إنما يمكن فى الأفعال الحسية؛ لأنها
 توجد بصفة القبح الموجب للفساد، فأما الأفعال الشرعية فلا تقبل وصف الفساد
 مع بقاء وصف مشروعيتها للتناهى بين المشروعية والقبح؛ فإن المشروعية تقتضى
 بقاءها، والقبح عدمها، وقد اجتمع العباد والمشروعية فى الصلاة فى الأرض

المعصية، وفي صوم يوم الحرة، فأجاب عنه المصنف بقوله: «ولا تنافي بين
(بين المشروعية والقبح) إذ المشروعية يحتمل الفساد بسبب السهي الوارد عن المصنف
الموصوف بصفة القبح كالإحرام العاسد مثل إحرام من جامع قبل الوقوف بعرفة
ففيه فساد حجه، ولكن يبقى إحرامه وثيقة الماسك، ولا يحرج به عن هذه الجملة
بل يجب عليه القضاء من العام القابل، ووجب عليه إحراء ذلك الحرام، وبه
عبه إحراء (الدم) بارتكاب المحذور في حالة الإحرام، وهذا معنى قوله «فوجب
إثباته أي إثبات ذلك الإحرام العاسد على هذا الوجه (أي كونه متصفًا بفساد
العاسد) رعاية لمنازل (ومراتب) المشروعات، وهي أن يبرن الأصل وهو
المقتضى - بكسر الصاد - في محله، والمقتضى - بفتح الصاد - في محله بأن
لا يجعل النسخ مطلقاً للأصل (المراد بالأصل المشروعية في الأفعال الشرعية، والمراد
بالنسخ هو السهي الوارد لأجل القبح المجاور) ومحافظة لحدودها، وهي أن يجعل
السهي شيئاً وهو لمع عن الفعل ابتداءً، وأن يجعل النسخ نسخاً، وهو المع عن
الشيء بعد مشروعيته، كسح العدة بالترخيص إلى عام إلى الترخيص بأربعة أشهر
وعشر، فأمكن الجمع بين الفساد والمشروعية وزالت المفارقة

وعلى هذا الأصل (وهو أن السهي عن التصرفات (الأفعال) الشرعية يقتضى
بقاء مشروعيته) قلنا: (١) إن البيع معوض الخمر (يعنى إذا كانت ثمتاً) مشروع
بأصله، وهو وجود ركنه في محله (أي وجود الإيجاب والقبول في المال) لأن
الأصل في البيع هو المبيع دون الثمن، وهو في هذا البيع مال) ولهذا (١) يضاف
عند البيع إلى المبيع، يقول البائع: بعت الشيء العلامى، ويقول المشتري: اشتريت
متاع العلام أو أرصه (٢) وكذلك شرط في البيع القدرة على تسليم المبيع دون
الثمن (٣) ولأن الانتفاع إنما يكون بالمبيع دون الثمن، لأن الثمن وسيلة للحصول
المبيع، و(هذا البيع) غير مشروع بوضعه وهو الثمن؛ لأن الخمر مال غير متقوم
شرعاً، فيصالح ثمتاً من وجه، وهو أنها مال، دون وجه، وهو كونه غير متقوم عند
الشرع، فصار العقد بها فاسداً لا باطلاً.

(٢) المثار الثاني، هو بيع الربا، قال المصنف وكذلك بيع الربا غير مشروع بوصفه وهو الفصل في العوض.

(٣) وكذلك الشرط العاسد في معنى الربا في أن البيع مشروع بأصله، وفاسد بوصفه، وهو الشرط العاسد؛ لأنه لا يقتضيه العقد.

(٤) وكذلك صوم يوم الحر مشروع بأصله، وهو الإمساك عن المفطرات لله تعالى في وقته (أى اليوم) وغير مشروع بوصفه، وهو الإغراض عن الصيافة الموصوعة في هذا الوقت بالصوم (أى لأجل الصوم).

ألا ترى أن الصوم يقوم (ينحقق) بالوقت، ولا خلل فيه، والنهي متعلق بوصفه وهو كونه يوم عبد (وصيافة) فصار الصوم فاسداً (لأجل كونه في يوم الصيافة، لا لأجل كونه صوماً) ولهذا، أى ولأجل أن العباد ليس لأجل نفس الوقت، بل لأجل فعل (صوم) يقع فيه صح النذر بالصوم فيه صحت (بأن يقول: لله على أن أصوم يوم الحر أو أيام الحر) لأنه نذر بالطاعة (بطاعة الله بالصوم) وإنما يكون وصف المعصية وهو الإغراض عن الصيافة متصلاً بدات الصوم فعلاً (وذاً) الصوم هو فعله بالإمساك في اليوم) ولا يتصل وصف المعصية باسم الصوم ذكراً، يعنى لم يكن في كلامه الدال على نذر الصوم شيء يدل على المعصية، وإنما تقع المعصية بعد شروعه في يوم الحر، وهذا معنى قوله: وإنما وصف المعصية متصلاً بداته فعلاً لا باسمه ذكراً.

(٥) ووقت طلوع الشمس ودلوها (قيامها وهو قبيل الروال وغروبها) صحيح بأصله فاسد بوصفه، وهو أنه (أن الوقت عند الطلوع والقيام والغروب) مسوب إلى الشيطان (لكون العبادة فيها لرضا الشيطان) كما جاءت به السنة إلا أن أصل الصلاة لا تتوقف على وقت معين (لا تصح بعده) كالصوم لأن الوقت ظرف للصلاة لا معيار لها، ولا تأثير للظرف في إيجاد المطرود، بل هي توجد في حصة معينة من الوقت المقرر لها بأفعال معلومة، فلا يكون فساد الوقت مؤثراً في الصلاة.

لأجل نفس الوقت، بل يكون الفساد لأجل وصف مجاور للوقت، وهو كونه مسبوفاً إلى الشيطان، بخلاف الصوم لأنه يوحد بالوقت؛ إذ الوقت معيار له، بل الوقت سبب الصلاة، فلا بد أن يتقدم بعض أجزاء الوقت على الصلاة لتحقيق معنى السببية، فصارت الصلاة في ذلك الوقت المسبوب إلى الشيطان ناقصة، لا سدة، وبين القصاص والفساد فرق واضح، فقبل: لا يتأدى فيها أى في هذه الأوقات الثلاثة الواجب الكامل، كما إذا قصى رجل الظهر، وأراد أن يقصها في أحد هذه الأوقات الثلاثة؛ لأنها وجبت كاملة، فوجب قضاءها في وقت كامل ويضمن المصلي القضاء إذا شرع بملا في هذه الأوقات، ثم تركه ونقصه قبل التمام، ويسمى أن يقصى صلاته النعلية التي تركها بعد الشروع في وقت نحل فيه الصلاة، ثم دخل الوقت المكروه لاستدراك القصاص الواقع بسبب الوقت.

وأما الصوم فيقوم (يتحقق ويوجد) بالوقت، ويُعرف به لأنه يقل، هو الإمساك عن المعطرات الثلاثة نهاراً، فيريد بزيادة الوقت، ويتنقص بنقصانه، فازداد أثر الوقت في الصوم، فصار الصوم فاسداً بفساد الوقت، لا ناقصاً؛ لأن في النقصان يبقى الأصل مع وجود القصاص، فيكمله بالقضاء، وأما الفساد فيربل العمل من أصله ووصفه، فلا يجب إعادته بإرادة التكميل؛ لأنه لم يبق شيئاً ناقصاً حتى يكمله، فلم يضمن الصائم قضاء صومه الذي صامه يوم الحر، ثم أسده.

ولما ورد السؤال على هذا الأصل (أن السبي عن الأفعال الشرعية يقتضى بقاء مشروعيتها بعد السبي أيضاً) بأن النكاح فعل مشروع في أصله لقوله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾ ولكن النكاح بلا شهود لم يبق مشروعاً أصلاً بعد ورود السبي، وهو قوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بشهود» فأجاب عنه المصنف بقوله: ولا يلزم (على هذا الأصل نقصاً) النكاح بغير شهود لأننا لا نسلم أن مفهوم الحديث هو النهي عن النكاح بغير شهود، بل نقول: هو (أى النكاح بغير شهود) معنى لقوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بشهود» فكان هذا نسخاً لمشروعية أصل

النكاح بدون شهود، فكان ذلك الحديث إخباراً عن عدم وجود النكاح أصلاً،
يعنى لا شك أن النهي عن العمل المشروع يقتضى بقاء المشروعية بعد السهي إلا في
النكاح بغير شهود، فإنه ليس بمنهي، بل هو منهي أصلاً ووصفاً، وهذا الحديث
مثل قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بالطهارة»

وثانياً أن النكاح شرع للملك ضروري (وهو ملك المتعة) فلا ينصل عن
الحل، والتحريم بصادقه، فلا يجمع النكاح مع السهي المفيد للحرمة، فلا يمكن الحمل
على السهي؛ لأن السهي يوجب بقاء المشروعية، وهذا لم يتحقق النكاح أصلاً حتى
يُجمع بالسهي عنه، ولا يمكن بقاء المشروعية فيما لا يتحقق فعل النكاح لأجل عدم
الشهود، ولأن الحل ضروري لملك المتعة الذي يوجد بالنكاح، ولا نكاح هنا بغير
شهود، فلا حل أيضاً، بخلاف البيع لأنه شرع لملك الغير والحل فيه تابع، ألا ترى
أن البيع شرع في موضع الحرمة كالأمة المجوسية، وفيما لا يحتمل حل ملك المتعة
أصلاً كالعبد والبهائم، فيبقى البيع بعد النهي أيضاً لأن حكمه الملك، وقد يلزمه
ملك المتعة فيما اشترى أمة مسلمة، وأما النكاح فشرع لملك المتعة فقط، فلا يجمع
مع السهي

الجواب عن السؤالين الآخرين. الأول: أن السهي عن الأفعال المحسنة يوجب
انتهاء المشروعية أصلاً، ولا شك أن العصب فعل حتى يبيع لعبه ومنهى عنه
بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾.

ثم أنتم جعلتموه مشروعاً بعد السهي وصلاً لملك المعصوب بعد أداء الصمان،
والثاني: أن الزنا فعل حتى يبيع لعبه بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الرِّبَا﴾ وقد قلتم
بمشروعيته بعد النهي حيث جعلتموه سبباً وموجباً لحرمة المصاهرة التي هي نعمة
﴿جعل بينكم سبباً وصهرًا﴾ ولا تنال النعمة إلا بسبب مشروع، فظهر أن الربا
مشروع بعد السهي؟ فأجاب المصنف عن السؤال الأول بقوله: ولا يقال في
العصب: بأنه يثبت به الملك مقصوداً، بل يثبت الملك للغاصب شرطاً لحكم شرعي

وهو وجوب الصمان، لأنه (أى الصمان) شرع حرّاً للمعصوب، فيعتمد وجوب الصمان الموات أى موات المعصوب وشرط الحكم تابع له، فصار حسناً بحسه (١) حاصل الجواب عن السؤال الأول نحن لا نقول فى العصب بأنه يثبت به الملك للمعاصب مقصوداً، كما يثبت بالبيع والهبة، وكما يثبت الخبز بالكسح، بل يثبت به الملك شرطاً للحكم شرعى وهو الصمان، وببانه أن الصمان الواجب على المعاصب بالعصب بذل العين عدناً لا بدل اليد؛ لأن الصمان إنما يجب بمقابلة ما هو مقصود المالك وهو الدراهم مثلاً، فيجب الصمان على المعاصب جبراً لنقصان صاحب الدراهم، فالخبر بالصمان يستدعى موات عين المعصوب حتى لا يمكن رده، ومن ضرورة قضاء العين بالقيمة عدم ملك صاحب الدراهم فيها لتكون القيمة جبراً لما فات عنه من العين، ولئلا يحنطع البدل والمدن فى ملك واحد.

وما يتوقف إثباته على الشرط بقدم عليه الشرط لا محالة، وهما الحكم هو وجوب الصمان على المعاصب (بعد هلاك المعصوب) وشرطه ثبوت ملك المعاصب فى العين؛ لأنه وجب عليه بدلها فى صورة الصمان، وشرط الحكم (أى ثبوت الملك للمعاصب) تابع فى وجوده له (للحكم وهو وجوب الصمان، فصار الشرط حسناً بحسن الحكم، والحاصل أن ثبوت الملك ليس لأجل العصب الذى هو قبيح ومنهى عنه، بل هو شرط وتابع لوجوب الصمان الذى هو جبر لنقصان الملك وحسن لعبه.

(٢) وحاصل الجواب عن السؤال الثانى وكذلك الربا لا يوجب (حرمة) المصاهرة أصلاً بنفسه، بل إنما هو مسبب للماء (المنى) والماء مسبب للولد، والولد هو الأصل فى استحقاق الحرمات، ولا عصيان ولا عدوان فيه، ثم تتعدى منه (من الولد) إلى أطرافه وهم أبواه وإخوته وأخوانه، وتتعدى إلى أسبابه (أى تتعدى سببية ثبوت حرمة المصاهرة إلى أسباب ولادة الولد من الكسح، والربا،

والوطء، والتقبيل، واللمس شهوة، وغيرها من دواعي الوطء) فثبت عند
حرمة المصاهرة بهذه الأسباب أيضاً، أى وكما أن العصب لا يوجب الملك بعينه
فقد لا يوجب الرضا أيضاً حرمة المصاهرة أصلاً، يعنى محض لا شئت حرمة
المصاهرة بالرضا لأجل أنه رد وفعل قبيح ممنوع، ولكن جعلناه موجباً لهذه الحرمة
لأجل أنه سبب خروج الماء (المنى) كالوطء الحلال، والماء سبب لوجود الولد الذى
هو المستحق للكرامات الشرعية والحرمات أى حرمة أطرافه عليه، وببانه أن أصل
هذه الحرمة فى الوطء الحلال ليس لثبوت الملك فى الولد، ولكن المعنى الموجب
لحرمة هو العصية، وهو أن ماء الرجل يختلط بماء المرأة فى الرحم، ويصير ولداً
إن شاء الله تعالى، ويثبت به بين الواطئ وبين هذا الماء بعضية، وكذا بينه وبين
الموطوءة، فيصير بعض كل من الرجل والمرأة محتفظاً بعصه، فيثبت به حكم
العصية التى بين المرأة وبين أمهاتها وبناتها، وكذا يثبت حكم العصية التى بين
الرجل وبين أبائه وآباءه، ثم لما صار ذلك الماء إنساناً استحق سائر الكرامات
الشرية، ومن حميتها حرمة المحارم، فثبت الحرمة فى حق الولد للعصية، أعنى
نحرم عليه أمهات الموطوءة وبناتها، وآباء الواطئ وأسائه للعصية الحقيقية التى بينه
وبينهم

(والله أنا ما علمت حقيقة جزئية الموطوءة للواطئ لأجل الولد، وأما جرئية
الوالدين للولد، فمعقول ومفهوم، وهذه الجزئية ليست شيئاً غير التكاليفات البعيدة
والتأويلات الساردة

ثم ذكر المصنف قاعدة كلية فى مسية الرضا لحرمة المصاهرة، فقال، وما قام
مقام غيره (كالنوم فإنه قام مقام خروج العجاسة فى كونه باقياً للوصوء، والتقاء
الختين فإنه قام مقام الإنزال فى وجوب الغسل، والسفر، فإنه قام مقام المشقة فى
رخصة القصر والإفطار) إنما يعمل ويؤثر بعلّة الأصل (وهو خروج العجاسة
والإنزال والمشقة) فكما أن لأجل هذه الأصول يترتب الحكم (من وجوب الوصوء

والمسح والضمير وحوار الإطمار) كذلك يترتب الحكم بما قام مقام هذه أسلته من رعية علة أصلها، ثم يورث تلك القاعدة وقال: ألا ترى أن التراب لما قام مقام الماء نظراً إلى كون الماء مطهراً (أي قام مقامه في التطهير) سقط عنه رعيته وصف التراب، وهو التلوين والترتيب، وكذلك (أي مثل هذا النائب) ههنا ههنا وصف حرمة الرضا لقيامه مقام ما لا يوصف بالحرمة، وهو الولد في إيجاب حرمة المصاهرة؛ لأنه (الرضا) نسب للولد، فأعطى للنسب حكم النسب وهو إيجاب حرمة المصاهرة مع قطع النظر عن رعاية وصف النسب؛ لأن الاعتبار بالأصل

بحث حكم الأمر والنهي في ضد المأمور به والمنهى عنه

قال المصنف فصل في حكم الأمر والنهي في ضد ما أُسب إليه الأمر من المأمور به، وضد ما أُسب إليه النهي من المنهى عنه.

اختلف العلماء في ذلك (في حكم ضدّهما) (١) والمختار عندها أن الأمر بالشئ يقتضي كراهة ضدّ المأمور به (وهو المختار للمفاسد الإمام أبي ريد، وشمس الأئمة السرخسي، وفخر الإسلام الردوي، وصدر الإسلام ومن تبعهم من المتأخرين).

المثال التطبيقي إذا قلت في طلب الحركة من الفاعل: تحرك، فالمأمور به هو الحركة، وضدّه السكون، فهل يدل طلب الحركة على منع السكون على وجه الكراهة أو الحرمة؟ وكذلك إذا قلت: لا تسكن فالمنهى عنه هو السكون، فهل يدل النهي عن السكون على طلب الحركة بدناً أو وجوباً؟ فأنتار المصنف إلى الاختلاف في هذه، ثم بين القول المختار عند الحنفية، وردّ قول المخالفين بقوله: لا أن يكون الأمر موجباً حرمة الصد، أو يكون دليلاً عليها.

ثم الصد قد يكون واحداً، كما يكون ضدّ الإيمان هو الكفر، وضدّ الصدق هو الكذب، وقد يكون الصدّ متعدداً، كضدّ القيام من القعود والركوع والسجود والاضطجاع وغيرها.

ثم استدل بقوله . لأنه (الأمر) ساكت عن غيره (لا يدل عليه لا إثباتاً ولا نفيًا) ولكن تثبت به حرمة الصدّ أو كراهته ضرورة حكم الأمر ، والثابت بهذا الطريق (طريق الصدية) يكون مثل الثالث بطريق الاقتضاء دون الثالث بالدلالة (دلالة النص) التي يفهم علّتها لعلّ لا احتياطاً ، وإنما يفدّر الحكم بالكراهة في الصدّ على قدر الصّورة ؛ لأنها تندفع بتقدير الكراهة دون الحاجة إلى تقدير الحرمة ، وفائدة هذا الأصل (أى اعتبار كراهة الصدّ دون حرمة) أن التحريم (تحريم الصدّ) لما لم يكن مقصوداً بالأمر لم يعتبر إلا من حيث إنه يفوت الأمر ، فإذا لم يفوته ، كان مكروهاً كالأمر بالقيام ، فإنه ليس سبى عن القعود قصداً .

والحاصل أن الأمر لم يوضع للتحريم (تحريم ضده) حتى يقتضيه ، وإنما يثبت التحريم ضرورة ، وهى إذا كان الاشتغال بالصدّ مفوتاً للمأمور به كالاشتغال بالإفطار ، فإنه يفوت الصوم ، فيكون الإفطار فى بهار رمضان حراماً ، فالأمر بالصوم «فليصمه» يوجب حرمة ضده وهو الإفطار ، أما إذا لم يفوت المأمور به الاشتغال بصدّه ، كان الصدّ مكروهاً كالأمر بالقيام فى الصلاة ، فإنه ليس سبى عن القعود بطريق الأصالة والقصد ، حتى إذا قعد فى الصلاة ، ثم قام ، لم تعد صلاته بنفس القعود ؛ لأنه لم يفت به ما هو الواجب بالأمر ، ولكنه (القعود) يكره ، لأن الأمر بالقيام يقتضى كراهة القعود ، وعلى هذا القول (وهو أن الأمر بالشىء يقتضى كراهة ضده) يحتمل أن يكون السبى مقتضياً فى ضده (المسبى عنه) إثبات سنة تكون فى القوة كالواجب ، ولهذا أى لأجل السبى يحتمل فى صدّ المسبى عنه إثبات سنة قوية كالواجب ، قلنا : إن المحرم لما نُهي عن لس المخيط كان من السنة لس الإزار والرداء .

والحاصل أن حكم السبى فى صدّ المسبى عنه هو كونه سنة قوية كالواجب ، كما أن حكم الأمر فى صدّ المأمور به هو الكراهة ، فكما أن الأمر لا يدل على تحريم ضده ، كذلك السبى لا يدل على وجوب صدّه أى صدّ المسبى عنه ، بل يدل على كونه سنة قوية .

بيان الأسباب (الطرق) التي يُعرف بها المشروعات

(١) قال عامة أصحابنا (الحنفية) وبعض الشافعية وعامة المتكلمين إن لأحكام الشرع أسباباً تصاف إليها وجوبها وتمتاز بها، وليس الموجب للأحكام تلك الأسباب، بل الموجب للحكم والشارع له في الحقيقة هو الله تعالى دون السبب لأن الإيجاب يصدر من الشارع دون غيره، وهو اختيار الشيخ أبي منصور المتريدي

(٢) وقال جمهور الأشاعرة: إن اللعقوبات وحقوق العباد أسباباً تصاف وجوباً إليها، فأما العبادات فلا تصاف وجوباً إلا إلى إيجاب الله تعالى وحفظه، ودليل العامة (عامة الفقهاء والمتكلمين) أنهم قالوا: إن الله تعالى شرع للعبادات أسباباً تصاف وجوباً إليها، والموجب في الحقيقة هو الله تعالى

كما شرع لوجوب القصاص والحدود أسباباً تصاف الوجوب إليها، والموجب هو الله تعالى (١) فجعل سبب وجوب القصاص القتل (٢) وسبب وجوب الصيام الإنفاق (٣) وسبب حل الوطء الكباح (٤) وكذا شرع لوجوب العبادات أسباباً عرفت سببها بإشارات النصوص أيضاً، فمن أنكر جميع الأسباب، وعطى وأصف الإيجاب إلى الله تعالى مستقيماً، فقد خالف النص والإجماع، وصار جبرياً خارجاً عن مذهب السنة والجماعة، وإلى هذا المذهب أشار المصنف وقال: اعلم أن أصول الدين (وهو الإيمان بالله كما هو بأسماءه وصفاته، والإيمان بالملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر وبقدر حيره وشره).

ومروعه (من العبادات والعقوبات والمعاملات والأخلاقيات) مشروعة (ثابتة) بأسباب جعلها الشرع (الشارع) أسباباً لها، والمراد بالأسباب العبر: لأن هي الموجهة للأحكام ظاهراً، ولكن المشايخ احتاروا لفظ السبب لأعم، ولأن هذه الأسباب في الحقيقة أمارات وعلامات على إيجاب الشارع الذي هو عيب عما، لأنها موجهة في الحقيقة بدواتها؛ لأن الوجوب حادث، فلا بد له من

محدث، ولا محدث إلا الله سبحانه، ولكنه جعل الأسباب أمارات على الإيجاب
تفسيراً على العباد، فيصاف الإيجاب إلى تلك الأسباب مجازاً لا حقيقةً

(١) كسبية البيت لوجوب الحج (٢) والشهر (سهر رمضان) للصوم
(٣) ومسبة الأوقات لوجوب الصلاة (٤) وأسباب العقوبات (كالقتل، والربا،
والسرقة، وشرب الخمر، وقذف المحصن والمحصنة لوجوب القصاص والرجم أو
الجلد، والقطع، وكالردة للقتل).

وأما الكفارة (بأنواعها) التي هي دائرة بين العباد (لأدائها بالصوم أو
التحرير أو الإطعام) وبين العقوبة (لأجل تحريم أمراته بالظهار، ولأجل قتل الخطأ،
أو لأجل الحنث، أو لأجل الإفطار في رمضان عمداً) فتجب (تلك الكفارات)
بسبب متردد بين الخطر والإباحة، وتصاف الكفارة إليه بمعنى لا بد أن يكون سبب
الكفارة أيضاً دائراً بين الخطر والإباحة ليكون مناسباً لمسه في كونه متردداً بين
العبادة والعقوبة، ومن أسباب الكفارة الإفطار عمداً في رمضان من غير عذر
شرعي، فإنه (الإفطار) عمداً مباح من حيث إنه يلاقي فعل منه الذي هو مملوك
له، واختيار ذلك الفعل بيد المعطر، ومحذور من حيث إنه جناية على الصوم،
فيصلح سبباً للكفارة المترددة بين العباد والعقوبة، وكذلك بقية أسباب الكفارة.

(٥) ومشروعية المعاملات وجب لأجل تعلق البقاء المقدور للبشر بالاشتغال
والخوص في تلك المعاملات، يعني البقاء الممكن للشر في هذا العالم سبب
لشرعية المعاملات ووجوب الشغل بها؛ لأن الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه
إلى قيام الساعة، وهذا البقاء إنما يكون بقاء الجنس (أي نوع الإنسان) وبقاء
الجنس بالتناسل، وذلك بإتيان الذكور الإناث في مواضع الخثر، فشرع له طريق
يتأدى به ما قدر الله تعالى من غير أن يتصل به فساد أو ضياع، وهو طريق الكاح
بلاشركة في المرأة؛ لأن في التعالب فساداً، وفي الشراكة ضياعاً، وهذا الكاح
أحدى المعاملات التي شرعها الله تعالى للبقاء.

(٦) وسب وجوب الإيمان بالله تعالى كما هو بأسماءه وصفاته هي الآيات الدالة على حدوث العالم، وإن كان وجوب الإيمان بإيجاب الله تعالى في الحقيقة، ولكنه في انطاهر مسوب إلى حدوث العالم، لأن إيجابه تعالى إنما بالدليل العقلي كالرسل والكتب، وإنما بالدليل العقلي وهو حدوث العالم واحتياجه إلى محدث وموحد، ولما ورد على المصنف سؤال بأنه إذا كان الوجوب في أصول الدين ومروعه بالأسباب، فما هي فائدة الأمر؟

فأجاب عنه بقوله: إنما الأمر لإلزام أداء ما وحب عبداً بسببه السابق وتفصيل الجواب أن هناك أمرين. أحدهما: نفس الوجوب، وثانيهما: وجوب الأداء، فالسبب يشتت نفس الوجوب، وبالأمر يشتت وجوب الأداء، وبسببهما فرق واضح كالبيع يجب به الثمن أي بالبيع يشتت نفس وجوب الثمن، ثم يطالب البائع أداء الثمن، فوجوب الأداء يشتت بالمطالبة.

والدليل على هذا الأصل (كون وجوب الأداء بعد نفس الوجوب، وأن وجوب الأداء بالأمر ونفس الوجوب بالسبب) إجماع العلماء على وجوب الصلاة على النائم والمحنون والمنعمي عليه (إذا لم يستوعب المحن والإعلاء أكثر من يوم وليلة، ولو كان نفس الوجوب بالأمر ما كان هؤلاء الثلاثة أهلاً للوجوب؛ لعدم فهمهما الأمر الوارد من جانب الشرع، فلا يكونون أهلاً للخطاب، ولكن الوجوب بالسبب، ووجوب الأداء بالأمر، فيتوجه الخطاب إلى نائم بعد استيقاظه، وإلى المحن والمنعمي عليه بعد إفاقتهم، حتى أمروا بالقضاء بعد الانتباه والإفاقة، والقضاء لا يجب إلا بدلاً عن العائت.

طريق معرفة السبب

وإنما يعرف السبب (أي كون الشيء سبباً لحكم) بأمرين: أحدهما: سببه الحكم وإضافته إلى ذلك الشيء كقولك: صلاة الظهر، وصوم رمضان، وحج البيت، وحد الشرب، وكفارة القتل.

وثانيهما 'تعلق الحكم به' (بالسبب) بأن لا يوجد الحكم بدونه، ويتكرر
تكرره^١، فإنه لا توجد صلاة الظهر أداءً في غير وقت الظهر، ولا صوم المرمص
في غير رمضان، ويتكرران متكرّر وقتهما الذي هو السبب؛ لأن الأصل في إضافة
الشيء إلى الشيء الآخر (إضافة الصلاة إلى العجر، وإضافة الصوم إلى رمضان)
أن يكون الثاني (المضاف إليه) سبباً للأول (المضاف).

ويرد هنا سؤال، وهو أنكم قلتم: إن الإضافة دليل السببية، وقد يضاف
الحكم إلى شرطه أيضاً مع أنه ليس بسبب، فأجاب عنه المصنف بقوله: وإنما
يضاف (أي الحكم) إلى الشرط مجازاً لأجل وجود الحكم عند وجود الشرط،
فشابه السبب، وجازت إضافة الحكم إليه مجازاً بهذه العلاقة، وهي وجود الحكم
بعد وجود الشرط، كما يوجد بعد وجود السبب، فإن الصلاة كما تتوقف على
الوقت الذي هو سبب لها تتوقف على الوضوء الذي هو شرط لها، والأصل في
الكلام هو الحقيقة، أي حمل الإضافة على السببية دون الشرطية، إلا عند القرينة،
وقوله: وكذا إذا لازمه تكرر بتكرره دلّ على أنه يضاف إليه دليل لقوله:
'وتعلقه به' يعنى هذا دليل للأمر الثاني من الأمرين الدالّين على السببية، فمعنى
كلامه: كما أن نسبة الشيء إلى الشيء الآخر تدل على السببية، كذلك لزوم أمر
لآخر وجوداً وتكرره به دليل على السببية، كل يوم الصلاة للأوقات الخمسة،
وتكررها بتكرّر الأوقات، فإن هذا اللزوم دليل على الإضافة وعلى سببية الوقت،
فيضاف الحكم (الصلاة) إلى سببه وهو الوقت، فيقال: صلاة العصر وصلاة
المغرب، وصوم رمضان، وفي العرف أيضاً يضاف الأمور إلى أسبابها، نحو
قولهم: حرارة النهار، وبرد الليل.

ثم أجاب المصنف عن سؤال آخر وهو أن الإضافة لما كانت دليل السببية
شرعاً، وفي صدقة المطر وُجِدَت الإضافة إلى الرأس، فيقال: صدقة الرأس أو

(١) فيكون تكرار الواجب بتكرر السبب دون الأمر، فإن الأمر لم يتكرر

الرؤوس، وحدث الإضافة إلى الوقت أيضاً، فقبل: صدقة الفطر أى صدقة وقت الإفطار، وكذلك يتكرر الواجب (الصدقة) بتكرر الوقت مع وحدة الرأس، فلم جعلتم الرأس سبباً، والوقت (وقت الفطر) شرطاً، ولم يجعل الوقت سبباً كما يكون في نصلاة ولصوم؟

فقال في تفصيل الجواب: وإنما جعلنا الرأس سبباً في صدقة الفطر، والفطر شرط مع وجود الإضافة إليهما (إلى الرأس والوقت) لأن وصف المؤنة الموجبة للصدقة بـرُحَّح الرأس في كونه سبباً أى للسببية، وتكرر الوجوب (وجوب الصدقة) بتكرر الفطر (يعنى الوقت) بمنزلة (بمثل) تكرر وجوب الركاة بتكرر الحول (يعنى الوقت) فكما أن السبب لوجوب في الركاة هو المال يسمى دون الحول، كذلك في صدقة الفطر السبب هو الرأس دون الفطر (أى وقت الإفطار، وهذا معنى قوله: لأن الوصف الذى كان الرأس لأجله سبباً) وهو المؤنة) يتجدد بمضى الزمان، كما أن النماء الذى لأجله كان المال سبباً لوجوب الركاة يتجدد بتجدد الحول، ويصير السبب يتجدد الوصف (كالرأس بتجدد المؤنة، والمال بتجدد (النماء) بمنزلة المتجدد بنفسه) يعنى فتجدد المؤنة هو تجدد الرأس في الصدقة وتجدد النماء هو تجدد المال في الركاة).

وعلى هذا أى تجدد السبب بتجدد وصفه تكرر العشر والخراج مع تجدد السبب في نفسه، وتكرره بتكرر وصفه، فإن سبب كل واحد من العشر والخراج الأرض النامية لإضافة العشر والخراج إليها، يقال: أرض عشرية، وأرض خراجية، وهى واحدة لا تتجدد ولا تتكرر، ولكن وصفها وهو النماء، وما حصل منها يتجدد ويتكرر، فلأجل تجدد وصفها جعلت كالتجدد بنفسها، إلا أن المعنى في العشر حقيقة النماء بالخارج منها، وفى الخراج بالخارج حكماً، وهو التمكن والقدرة على الزراعة، وإن لم يردعها صاحبها مع القدرة وعدم الآفة.

بحث العزيمة والرخصة وتعريفهما

تعريف العزيمة وأقسامها: وهى فى اللغة: القصد المؤكّد، يقال عزمْتُ على كذا عزمًا وعزيمةً، إذا أردتَ فعله وقطعت (جرمت عليه) ومنه قوله تعالى: ﴿إِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ وقوله تعالى: ﴿إِذَا عَزَمَ الْأَمْرَ فَلَوْ صَدَقُوا اللَّهَ لَكَانَ حَيْرًا لَّهُمْ﴾.

ومى الاصطلاح: العزيمة فى أحكام الشرع اسم لما هو أصل منها غير متعلق بالعوارض، أى المراد به ما ثبت من الأحكام ابتداءً بإثبات الشارع من غير عذر من لأعذار العارضة للمكلف.

أقسام العزيمة ثم الحكم الثابت بالعزيمة أربعة أقسام: فرض، وواجب، وستة، ونفل، ويشمل هذه الأقسام الفعل والترك.

١- فالفرض: لغة القطع (الحزم) والتقدير (التعيين) "، وشرعًا. ما ثبت وجوبه بدليل لا شبهة فيه، مثل الإيمان والصلوات الخمس والزكاة. حكم الفرض: وحكمه اللزوم علمًا وتصديقًا بالقلب، وعملًا بالبدن، وإقرارًا باللسان، حتى يكفر (ينسب إلى الكفر حاحده) (منكره) ويُفسق ذركه بلا عذر.

٢- تعريف الواجب: هو فى اللغة مأخوذ من الوجبة، وهى السقوط، ومنه قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا وَجَبَتْ جُنُوبَهَا﴾ أى لما سقطت بُدُنُ الأصاحي على جنوبها بعد الدبح، سُميَ به لأنه ساقط فى إثبات العلم القطعى الذى يكون فى الفرض أى أقل من الفرض لعدم كونه قطعياً مثله.

وشرعًا هو ما ثبت وجوبه (لرومه) بدليل فيه شبهة، يعنى الواجب، فى الشريعة: اسم لما ثبت لرومه عليها مدليل غير قطعى، مثل تعيين الماتحة، وتعديل الأركان فى الصلاة، وصدقة الفطر والأضحية ونحوها من الواجبات.

(١) قال تعالى: ﴿سُورَةُ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا﴾ أى قطعنا الأحكامَ مِثْلَهَا قطعًا، وقال تعالى: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ مِنْ أَرْوَاجِهِمْ﴾ أى ما ألزمنا عليهم، وقيل: ما عيّنا عليهم من نعمة أرواجهم أو مهوورهم.

حكم الواجب وحكمه الدروم عملاً بالبدن لا عدماً على اليقين حتى لا يكفر (لا يسب إلى الكفر) حاحده، ويعتق تاركه (يسب إلى الصق تاركه) إذ استحق (وأهان) بأحجار الأحاد، وأما إنكاره أو تركه متأولاً (بضعف السد أو امتن أو بوجه آخر) فلا يكفر في الإنكار، ولا يعتق تاركه.

والخاص أن ترك الواجب على ثلاثة أوجه. (١) أن يتركه مستحق بأحجار الأحاد بأن لا يرى العمل بها لازماً (٢) أو تركه متأولاً لها (٣) أو تركه غير مستحق بها ولا متأول.

وهي القسم الأول يجب تصيله (أحكم بصلاته وصفه) وإن لم يكفر لأنه رد غير الواحد وذلك بدعة، وهي الفقه الثاني لا يجب تصيله ولا تصيفه لأن التأويل سيرة السلف والخلف في الصوص عند التعارض.

وهي القسم الثالث يعتق ولا يصلح لأن العمل بالواجب ما وجب إلا لأداء الطاعة، والترك من غير تأويل معصية وفسق، وهذا هو المذكور في عمدة الكتب ويدل عليه كلام شمس الأنعة وهو الصحيح، وما ذكره هنا (في كلام المصنف) يشير إلى أن تركه لا يوجب التصليل أصلاً، وتوجب التصيق بشرط أن يكون مستحق، ولا يوجه إذا كان متأولاً، والإمام الشافعي أنكر التفريق بين المرفض والواجب، وقال: هما مترادفان، ويطلقان على معنى واحد.

(٣) تعريف السنة. واعلم أن المراد بالسنة الواقعة قسيماً للمرفض والواجب هي السنة الفعلية، كما يظهر من التعريف والأمثلة.

السنة في اللغة: الطريقة حسنة كانت أو سيئة، كما في قوله ﷺ: «من سن سنة حسنة فله أجره وأجر من عمل بها ومن سن سنة سيئة فله وزره ووزر من عمل بها» الحديث.

وهي في الشريعة: اسم للطريقة الحسنة المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب، سواءً ملكها رسول الله ﷺ أو غيره ممن هو علم في الدين من أصحابه وأتباعهم.

حكم السنة. وحكمها هو الاتباع، فقد ثبت أن رسول الله ﷺ متبع فيما ملك من طريق الدين، وكذا الصحابة بعده، وهذا الاتباع الثالث بمطلق السنة حال عن صفة العرضية والوجوب، إلا أن تكون السنة من أعلام (علامات) الدين كصلاة العيد والأذان، والإقامة، والصلاة بالجماعة؛ لأن هذه السنين بمعنى الواجب في حكم العمل؛ لأنها طريقة أمرنا بإحياءها بقوله تعالى: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ وقوله تعالى: ﴿وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ وقوله عليه السلام: «عبيكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين»^(١)، وعند المصنف حكمها: أن يطالب المرء بإقامتها من غير افتراض ولا وجوب؛ لأنها طريقة أمرنا بإحياءها، فنستحق الأمة بتركها.

أنواع السنة باعتبار التأكيد وعدمه، وهي نوعان: (١) سنة الهدى بمعنى السنة التي يكون أخذها والعمل بها من تكميل الهدى أي الدين، فالهدى هنا بمعنى الدين، كما في قوله ﷺ: «الجماعة سنة من سنن الهدى» أي من سنن الدين. تعريف سنة الهدى: وهي التي تتعلق بتركها كراهة وإساءة^(٢) مثل الأذان، والإقامة، والجماعة، وصلاة العيد، والسنن الرواتب.

(٢) والنوع الثاني من السنن الزوائد: وهي التي أخذها والعمل بها حسن، ولا يتعلق بتركها كراهة ولا إساءة، نحو تطويل القراءة في الصلاة وتطويل الركوع والسجود، وسائر أفعاله (المصلّى) التي كان يأتي بها في الصلاة في حالة القيام والركوع والسجود والقعود، ونحو أفعاله عليه السلام خارج الصلاة من المشي واللبس والأكل والشرب، فإن لا يطالب بإقامتها، ولا يأنم بتركها ولا يصير مسيئاً، وهذا معنى كلام المصنف "كثير النبي ﷺ في قيامه وقعوده ولبسه".

وعلى هذا أي على أن السنن نوعان. سنن الهدى وسنن الزوائد، وأن ترك سنن الهدى يستحق الإساءة والكراهة، وتارك سنن الزوائد لا يستحق شيئاً منهما،

(١) كتاب التحقيق لعبد العزيز البحاري (١٣٥ و ١٣٦)

(٢) أي يستحق جراه الإساءة وجراه ارتكاب المكروه

اختلف أجوبة المسائل في باب الأذان من المسوط ، فقل مرة (يكراه) ومرة (قد أساء) وأخرى . (لا بأس به) وهذا معنى قول المصنف . (وعلى هذا تحرر الألفاظ المذكورة في باب الأذان من المسوط من قول محمد - يكره أو قد أساء ، ولا بأس به ، وحيث (أى في موضع) ، قيل بعيد ، فذلك من حكم الوجوب يعنى من ترك العمل بالواجب يقال له . ويعيد

والحاصل أن اختلاف ألفاظ الفقهاء في حكم ترك سن الصلاة إنما يكون باختلاف مراتب السن من كونها من نوع سن الهدى ، أو من نوع سن الروائد ، أو من كون العمل من الأعمال الواجبة

(٤) تعريف النفل : وهو في اللغة : الريادة من أى شيء كانت ، ومنه سميت العنيزة نفلا في قوله تعالى : ﴿بِسْئَلِكِ عَنْ الْأَنْفَالِ﴾ لأن العنيزة زيادة على ما شرع الجهاد لأجله ، وهو إغلاء دين الله وكلمته ، وكبت أعداء الله تعالى ، وتحصيل ثواب الآخرة ، وسمى ولد الولد نافلة ، كما قال تعالى : ﴿وَيُحَقِّبُ نَافِلَةً﴾ لأنه رائد على مقصود الكاح بالنسبة إلى الولد .

وفي الشريعة : هو اسم لما شرع زيادة على الواجبات والسن ، ومواهل العبادات (مالية كانت أو بدنية) زوائد مشروعة لنا (لفائدتنا) لا علينا (لا على ضررنا) حتى لم يتعلق بتركه ملامة .

حكم النفل . وحكمه أنه يثاب المرء على فعله ؛ لأن فعله عبادة ، والعبادة سبب ليل الثواب ، ولا يعاقب على تركه ، ولا يلام ؛ لخلوه عن الفرضية والوجوب والسنة .

ومن حكمه أن الشارع فيه يضمن قضاءه إذا تركه أو أسأده بعد الشروع ، وهذا عبداً لأن المؤدى أى مقدار ما أداه بعد الشروع ، وقل الفساد صار لله تعالى ومسلماً إليه ، ولو لم يمض في نفعه المشروع يؤاخذ بالقضاء عندنا ، لا عند الشافعى

وحاصل دليلنا أننا نقول: إن المؤدى صار لله مسلماً إليه؛ لأنه لما شرع في الصلاة أو في الصوم، وأدى جزءاً منه، وقد تقرب إلى الله تعالى بأداء ذلك المقدار، وصار العمل لله تعالى حقاً له، ولهذا لو مات في حالة النفل كان مثلاً على ذلك، وحق العير وهو الله تعالى محترم لا يجوز التعرض له بالإفساد، وهو صامم بعد إفساده وإتلافه بالنقص والإجماع، فوجب حفظه وصيانه، ولا وجه إلى حفظه إلا بالترام الناقى، فوجب عليه الإتمام ضرورة صيانة حق العير.

واعلم أن النذر الذى قال تعالى فيه: ﴿وليوفوا بدورهم﴾ على نوعين: قولى، بأن يقول: لله على صوم يوم الأحد، أو صلاة النفل، والثانى. أن يشرع بعمله وفعله في الصوم أو الصلاة، فكما أن النذر القولى لا بد من إيفاء كذلك النذر الفعلى من الصلاة أو الصوم لا بد من إتمامه، وعند الفساد أو الترك لا بد من قضاء إيفاء لنذره الفعلى، وهذا هو الدليل الواضح القرآنى للحنعية، فلا حاجة إلى الاحتمالات والتكلفات العقلية.

وهو أى النفل الذى شرعه، ثم تركه كالنذر، صار لله تعالى تسمية أى ذكراً، لا فعلاً؛ لأنه لم يتمه، ولما وجب لصيانة المؤدى ابتداء الفعل (ابتداء الصوم أو الصلاة) فلا بد من صيانة بقاءه لأجل صيانة ابتداءه بالطريق الأولى.

تعريف الرخصة وأنواعها: وهو فى اللغة. اليسر والسهولة، ومنه رخص الشيء رخصاً إذا تيسر إصابته أى حصوله، ويقال للشيء الذى قلّ ثمه: رخيص؛ لأن حصوله سهل بالنسبة إلى الشيء الغالى أى كثير الثمن، ومنه قولهم: رخص السرأى قلّ ثمن الأشياء فى السوق.

وفى الشريعة: هى ما تعبر من عسر إلى يسر بواسطة عذر، أو هى اسم لما بنى على أعذار العباد (الأول تعريف الشارح عبد العزيز البخارى صاحب كتاب التحقيق والثانى تعريف المصنف).

أقسام الرخص: وأما الرخص: فأنواع أربعة: نوعان من الحقيقة، أحدهما أحق من الآخر (فى إطلاق اسم الرخصة عليه) ولما كانت الرخصة منية على

أعداد العباد وأعدادهم مختلفة، اختلفت أنواع الرخص، فانقسمت على أنواع أربعة، وعرف ذلك بالاستقراء.

١- النوع الأول: الذي هو أحق باسم الرخصة هو ما استباح أى ما عومل به معاملة المباح (لا أن يصير مباحاً) مع قيام المحرم وحكمه، أى مع بقاء المحرم وبقاء حكمه جميعاً (١) مثل إحراء المكره بما فيه إلقاء كلمة الكفر على لسانه، لقوله تعالى: ﴿إِذَا مَنِ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ ولو استقام على الإيمان ولم يجز كلمة الكفر على لسانه حتى قتل، يموت شهيداً؛ لأنه عمل بالعزيمة، ولو أجرى كلمة الكفر على لسانه، وقله مطمئن بالإيمان، فعليه إحالة ورخصة فضلاً من الله على عباده.

(٢) ومثل إبطار المكره في رمضان إذا أكره، وخوف بقتله أو إتلاف عضو من أعضائه، وإذا صبر وقتل، كان له أجر عظيم.

(٣) ومثل إتلاف المكره مال الغير يعنى إذا أكره، وخوف بالقتل، أو تلف عضو من أعضائه، فأتلفه، له رخصة، ولا شيء عليه من الذنب.

(٤) وكإكراهه (المحرم) بالحماية على الإحرام أى بارتكاب ما ينافى الإحرام، فله رخصة أن يفعله.

(٥) ومثل تناول المضطر (أى أكله) مال الغير، فإذا أكل المضطر في شدة الجوع مال غيره، لا شيء عليه من الإثم.

(٦) ومثل ترك الخائف على نفسه الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، فودع خوف الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر عن التلف على نفسه، رخص له أن يترك الدعوة؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ شَيْءٌ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُ تُقَاتُوا﴾ وإن أدام الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر حتى قُتِل، كان مأجوراً.

حكم هذا النوع من الرخصة: وحكمه أن الأحذ بالعزيمة أولى، حتى لو صبر وقتل في صورة الإكراه (في جميع أمثلتها) كان شهيداً، وإن عمل بالرخصة، حاد أيضاً للأدلة المجورة الرخصة.

وإنما يكون هذا النوع أحق وأليق بإطلاق اسم الرحصة عليه ؛ لأن الدليل المحرم لدلت الفعل المرخص قائم ، أى غير منسوخ ، وحكمه أيضاً خارج غير موقوف على شيء ، ومع ذلك رخص في الأفعال المذكورة وأمثالها

٢- وأمّا النوع الثامن الذى ليس بأحق في إطلاق اسم الرحصة عليه ، فما يستباح (بُعْمَل له معاملة المباح لا أن يصير مباحاً) مع قيام السبب (الموجب للحرمة) وتراخى حكمه إلى زمان زوال العذر ، فمن حيث إن السبب الموجب للحرمة قائم أى قابل للعمل كانت الرحصة حقيقة ، ومن حيث إن الحكم متراخى غير ثابت في الحال ، كان هذا القسم دون الأول في إطلاق اسم الرحصة عليه ، وإذا كان الحكم ثابتاً مع الدليل كما في القسم الأول ، فهو أقوى مما تراخى حكمه .

١- مثاله : كعطر المريض والمسافر يستباح (يجعل مباحاً) مع قيام السبب المحرم (وهو قوله تعالى : ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ ومع تراخى حكمه عهما ، ولهذا أى ولأجل بقاء السبب صحّ الأداء مبهماً ، ودليل الرحصة لهما قوله تعالى : ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ .

ولو ماتا (المريض والمسافر) قبل إدراك عدة من أيام أخر ، لم يلزمهما الأمر بالعديّة ، يعنى لو مات المريض قبل الصحة ، والمسافر قبل الإقامة ، لم يلزم الأمر (الوصية) بالفدية ، لو ماتا قبل الصحة والإقامة ، كما لو ماتا قبل رمضان ، ولو أفطر رمضان لأجل الإكراه ، ثم مات قبل إدراك زمان القضاء ، لزمه الأمر بالعديّة لعدم سقوط المرض عنه .

حكم النوع الثامن من الرخصة الحقيقية : وحكمه أن الصوم أفضل (في حقهما) عدد ؛ لكمال سببه (دليله) ولتردد في رخصته ، أى العمل بالعزيمة أولى في هذا النوع لكمال سببه وهو شهود الشهر ، وتردد في الرخصة يعنى لم يتعين اليسر في العطر ، بل في العزيمة نوع يسر أيضاً ، فإن الصوم مع المسلمين في شهر رمضان يسر من التردد به بعد مضي الشهر ، فكانت العزيمة تؤدى معنى الرحصة ، وهو اليسر من هذا الوجه .

والى هذا المعنى أشار المصنف فى قوله : فالعريضة تؤدى معنى الرحصة من حيث نصحتها (واشتغالها) يسر موافقة المسلمين بالعمل بالعريضة أولى فى هذا النوع إلا أن يحذف الهلاك على نفسه لإقامة الصوم لأن الوجوب عنه ساقط، فيأثم ترك الرحصة بخلاف النوع الأول، ولهذا هو أحق فى إطلاق اسم الرحصة عليه خلاصة الكلام أن الرحصة على نوعين، حقيقى ومجارى، ثم الخقيقى على نوعين أحدهما. أحق بإطلاق اسم الرحصة عليه لوجود المحرم، وحكمه فيه جميعاً، ومع ذلك يعمل بالرحصة، لا بأصل الحكم، وذكر المصنف لهذا النوع ستة أمثلة، وثانيتها ما هو ناقص فى إطلاق اسم الرحصة عليه لوجود السبب (الدليل فيه) وتراخى الحكم عنه، فهذا دون الأول فى إطلاق اسم الرحصة عليه، والمجارى أيضاً على نوعين أحدهما. أتم من الآخر، وأما أتم نوعى الرحصة المحارية فمثله : ما وُضع عاً من الإصر والأعلال التى كانت على من قبلنا، فوضع عاً الإصر والأعلال التى وجبت على من قبلنا، وسمى هذه رحصة مجاراً؛ لأن ما لم يجب علينا لا يسمى تركه رحصة؛ لأن الرحصة هى أن يجب الفعل على المكلف، ثم أسقط عنه يسراً وسهولة، والإصر والأعلال لم تجب علينا رأساً حتى يطلق على تركها الرحصة، ولكن لما وجبت على غيرنا من الأم السابقة، كان سقوطها عاً تخفيفاً وتوسعة لنا، فإطلاق اسم الرحصة على هذا السقوط مجاز لعلاقة التخفيف.

وهذا معنى قول المصنف. فإن ذلك يسمى رحصة مجاراً؛ لأن الأصل (أصل الإصر والأعلال) ساقط، لم يبق مشروعاً (فى حقنا) فلم يكن رحصة إلا مجاراً، من حيث هو (أى السقوط) نسخ محض تخفيفاً (علينا) الإصر. هو الثقل الذى يأصر ويحس صاحبه من الحركة لثقله، والأعلال ما يشد به الأيدي بالأعناق من السلاسل.

وأما النوع الثانى من المجاز الذى يكون نوعاً رابعاً على تقسيم المصنف، فما سقط عن العباد مع كونه مشروعاً فى الجملة، أى بإحراح سبب الوجود (وهو دليل

الوجود) من أن يكون موجباً للحكم في محلّ الرخصة (أي توقيف السبب عن كونه موجباً للحكم في محلّ خاص)

(١) مثال هذا النوع: هو سقوط شرط وجود المبيع وتعيينه أصلاً في بيع السلم مع إبقاءه في سائر البيوع، وروى عن النبي ﷺ: "أنه نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان، ورخص في السلم بشرط العيبة (أي الوجود والتعيين في عامة البيوع لتثبت القدرة على التسليم، ثم سقط هذا الشرط في السلم بحيث لم يبق مشروطاً فيه أصلاً، ولكن لبقاء هذا الشرط في سائر البيوع ومشروعيته فيها أي لأجل بقاء مشروعيته في غير السلم، قال المصنف: "مع كونه مشروطاً في الحملة في بعض البيوع، وبالسبب إلى السلم قال: سقط اشتراطها في نوع منه (من البيع) أصلاً وهو غير السلم حتى كانت العيبة (الوجود والتعيين) في المسلم فيه (مبيع السلم) مفصلة للعقد.

(٢) وكذلك أي كسقوط العينة في السلم سقوط حرمة الميتة والخمر في حق المكره والمضطر أصلاً (حتى لم يبق الحرمة مشروعة أصلاً عداً وتبدلت بالإباحة، وروى عن أبي يوسف: أن الحرمة لا ترتفع، ولكن يرخّص العمل في حالة الاضطرار إبقاءً لمهجته).

وعبارة المصنف هكذا: "وكذلك الخمر والميتة سقط حرمتها في حق المكره والمضطر أصلاً أي لم يبق السبب مؤثراً، ولا الحكم مانعاً، ثم قال (في الدليل): "للاستثناء حتى لا يسعهما الصبر عنهما"، والمراد بالاستثناء قوله تعالى ﴿ومن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم﴾ وقوله تعالى: ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾ فقد يكون سقوط الحرمة للإكراه، وقد يكون لشدة الجوع والعطش.

(٣) المثال الثالث: وكذلك أي كسقوط العيبة وسقوط الحرمة سقوط غسل الرجل في مدة المسح أصلاً لعدم مراعاة الحدث إليه، فإن غسل الرجل حين التحقّف

عريضة، ونكس رخص في سقوط الغسل وجوار المسح يسراً للعبادة، وأما عدم الخف فتمسح بمسح موع؛ لقوله عليه السلام «ويل للأعقاب من النار» ولو جار مسح الرجل بدون الخف لكات الأعقاب يابسة، فيصير أصحاب الأعقاب اليابسة مصداقاً لهذا الحديث، وهذا خطأ فاحش، وكذلك أي مثل سقوط مسح الخف سقوط إتمام الصلاة في حق المسافر، وقصر الصلاة في حق المسافر رخصة إسقاط (الركعتين) عبداً، ولهذا قلنا: إن ظهر المسافر وعجزه سواء، لا يحتمل الريادة عليه، وهذا رخصة إسقاط عبداً، لا رخصة تحيير بين القصر والأداء، ثم قل وإنما جعلها إسقاطاً محضاً (بحيث لا يحوز له الإتمام) استدلالاً بدليل الرخصة ومعناها.

(١) أما الدليل فما روى عن عمر رضي الله عنه أنه قال أنقص الصلاة ونحن آمنون؟ فقال له رسول الله ﷺ هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبضوا صدقته، سماء (القصر) النبي ﷺ صدقة لا يحتمل الرد كالعمو عن القصاص، فإذا عدا، ولي القصاص حق القصاص، فلا يرتد برد القائل

(٢) وأما المعنى فهو أن الرخصة لطلب الرفق، والرفق متعين في القصر، فسقط (حوار) الإكمال (والإتمام) أصلاً (فلا يصح الإتمام لا حواراً ولا عريضة) لأن الاختيار بين القصر والإكمال (الإتمام) من غير أن يتضمن رفقاً فلا يدين بالعبودية، بخلاف الصوم لأن دليل الرخصة فيه لا يدل على الإسقاط؛ لأن النص المرحص جاء فيه بالتأخير في الصوم لقوله تعالى ﴿فعدة من أيام أخر﴾ دون الصدقة بالصوم، فبقيت العريضة مشروعة، وكذا معنى الرخصة لا يدل على سقوط العريضة أيضاً؛ لأن اليسر في الصوم متعارض، هل هو بسبب الرخصة أو بسبب موافقة المسلمين في أداء الصوم، فيجوز التخيير بين العريضة والرخصة ليختار العدم هو الأرفق عنده وأسهل به، فصار التخيير فيه لطلب الرفق

ولما ورد على هذا الأصل أن التخيير بين الصوم والإفطار للمسافر إنما يكون لطلب الرفق باختيار ما هو الأرفق، فلزم عدم الرفق في التخيير بين الجمعة والظهر

للعبد المأذون لصلاة الجمعة، حيث يُحَيَّر بين أن يصلي أربعاً، وهو الظاهر، وبين أن يصلي ركعتين وهما الجمعة، وهذا تحيير بين القليل والكثير من غير رفق، والجواب أنه لا سلم أنه محير بينهما، بل الواجب عليه حضور الجمعة عيماً عند الأذان، كما في الحرّ (غير العدد)، وإلى هذا أشار مصنف بقوله: ولا يلزم العدد المأذون في الجمعة؛ لأن الجمعة غير الظاهر، ولهذا لا يحوز بقاء أحدهما على الآخر (ولا يلزم التحيير لصلاة الجمعة التحيير لصلاة الظاهر) ولهذا قال وعبد معايرة لا يتعين الرفق في الأقل عدداً، أي ليس التحيير بين القليل والكثير، بل التحيير بين أداء القليل وعدم أداء.

وأما ظهر المسافر والمقيم فواحد، فالتحيير بين القليل (القصر) والكثير (الإتمام) لا يتحقق شيء من معنى الرفق، بخلاف ظهر المسافر والمقيم لأيهما واحد، ولهذا صحّ بقاء أحدهما على الأخرى، فينبغي الرفق في الأقل، فلا يفيد التحيير بين القليل والكثير لعدم تضمينه رفقاً.

وعنى هذا أي على الجواب الذي ذكرنا في العبد المأذون لصلاة الجمعة يُحرّج حكم من نذر بصوم سنة إن فعل كذا، فعَلَّ (الشرط) وهو مُعَسِّر (لا يستطيع أداء لكفارة) فيخبر بين صوم ثلاثة أيام (كفارة اليمين) وبين الوفاء بالنذر وهو صوم سنة في قول محمد^١، وعن أبي حنيفة^٢: أنه رجع إليه (إلى قول محمد) قبل موته ثلاثة أيام، لأيهما (صوم ثلاثة أيام وصوم سنة) مختلفان حكماً لأن أحدهما (وهو صوم سنة) قرينة بالنذر، والثاني كفارة ليمينه التي هو خلاف الوعد في النذر، ففيها تحيير بين القليل (صوم ثلاثة أيام) وبين الكثير (وهو صوم سنة) في جس واحد وهو الصوم، فأجاب عنه المصنف بأنهما (القليل والكثير) مختلفان باعتبار الغرض والنية بأن أحدهما قرينة مقصودة بالنذر، والآخر كفارة خراء ترك نذر القرينة، وفي مسائلنا أي مسألة ظهر المقيم والمسافر أي الإتمام والقصر سواء بدليل اتفاق الأئمة (صلاة الظهر) والشرط وهو الوقت، فليس في التحيير معنى الرفق، يعنى فلاحتيار للمسافر أيهما شاء يصلي، فصار (أي ما ذكرنا من تعيين القصر في حق

المسافر (إذا لم يفتد بالمقيم) وتحرير العبد المأذون لصلاة الجمعة) نظير تعيين لروم الأقل من الأرض ومن القيمة على المولى في حياية مدثره، والتحرير بين الدفع والعداء في جناية العبد، فإن المدير إذا جنى، لزم على المولى الأقل من الأرض ومن القيمة (قيمة المدير) من غير حيار له في ذلك، لاتحاد الحس، بحلاف العبد إذا جنى، حيث حير المولى بين دفع العبد وبين العداء عنه، وإن كانت قيمة العبد أقل أو أكثر من العداء، فاستقام التحرير طلباً للرفق.

وهذا معنى قول المصنف: وفي مسألتنا (مسألة طهر المسافر والمقيم) هما (القصر وإتمام) سواء، فصار كالمدير إذا جنى، لزم مولاه الأقل من الأرض ومن القيمة بحلاف ما قلنا، من اختلاف دفع العبد ودفع العداء صورة ومعنى، فالتحرير في جناية العبد بين الدفع والعداء يفيد الرفق في أحدهما وهو الفداء.

تم كتابة بحث الكتاب بفضلته تعالى في الليلة الخامسة من ذي الحجة

سنة ١٤٢٦ هـ.

بحث السنة بمعناها العام من الفعلى والقولى والتقريرى

تعريف السنة وأقسامها: السنة فى اللغة: الطريقة، حسنة كانت أو سيئة، كما

مر فى القسم الثالث من العريضة

وفى الشريعة هى الطريقة المسلوكة فى الدين التى عيها النبى ﷺ، وسلك فيها أصحابه ومن بعدهم من خير القرون، وهى تشمل فعل النبى ﷺ (إذا لم يكن من حوصه عليه السلام) وقوله وتقريره؛ لأن جميعها حجة فى الدين، وشرح كتاب الله تعالى، وأطلق العلماء السنة على أفعال الصحابة وأقوالهم أيضاً؛ لقوله ﷺ: «عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين» الحديث، وقوله عليه الصلاة والسلام: «أصحابى كالسجوم بأي اقتديتم اهتديتم»

بيان أقسام السنة القولية: واعلم أن سنة رسول الله ﷺ (القولية) جامعة للأمر والنهى، والخاص والعام وسائر الأقسام (العشرين والعريضة والرحضة) التى سبق ذكرها (فى بحث الكتاب) فكانت السنة فرعاً للكتاب فى الشمول وبيان تلك الأقسام، وإنما وصح هذا الباب (باب السنة) لبيان أمور تحتص بالنسب (أو يحتص السن بها، ولا توجد فى الكتاب).

التقسيم الأول وتعريف الحديث المرسل والمسند فنقول: السنة نوعان مرسل، ومسند، ثم المرسل على نوعين: مرسل الصحابى، ومرسل من بعدهم.

(١) تعريف الحديث المرسل: وهو أن يقول الصحابى الذى لم يسمع من رسول الله ﷺ ذلك الحديث. قال رسول الله ﷺ: كذا، أو فعل كذا، أو فعل أحد أمته كذا، هذا هو مرسل الصحابى، ومرسل التابعى ومن بعدهم ممن لم يروا رسول الله ﷺ هو أن يقول: قال رسول الله ﷺ: كذا، أو فعل كذا، أو فعل محضرته كذا.

حكم المرسل فالمرسل من الصحابى محمول على السماع، وحكم مرسل القرن الثانى (التابعين) والقرن الثالث (تابعين) أنه محمول على أنه وصح له (لراوى) الأمر (أمر الاتصال) واستان له الإسناد عارسله، وهو فوق المسند

والإرسال في اللغة. خلاف التقييد بالإسناد، وإنما يسمى هذا النوع مرسلًا لعدم تقييده بذكر الواسطة بين الراوى والمروى عنه، وهو في اصطلاح المحدثين أن يترك التابعى الواسطة به وبين رسول الله ﷺ، فيقول: قال رسول الله ﷺ. كذا، كمراسيل سعيد بن المسيّب، ومكحول الدمشقى، وإبراهيم السجعى، والحسن البصرى وغيرهم.

(٢) الحديث المقطع فإن ترك الراوى واسطة بين الراويين مثل من لم يعاصر أباهريرة، قال أبو هريرة إلخ. فهذا يسمى عندهم مقطوعاً.

(٣) الحديث المعصل. فإن ترك أكثر من واحد فهو المسمى بالمعصل عندهم، والكن من المرسل والمنقطع والمعصل سعى إرسالاً (أو مرسلًا) عند الفقهاء والأصوليين، فالمرسل عندهم أربعة أقسام:

(١) ما أرسله الصحابي (٢) وما أرسله القرن الثانى (التابعون) والقرن الثالث (نوع التابعين) (٣) وأرسله العدل في كل عصر بعدهم (٤) وما جاء مرسلًا من وجه، ومتصلاً من وجه آخر، وهذا القسم غير مذكور في الكتاب (في المتن)

(١) فمرسل الصحابى مفعول بالإجماع حملاً لروايتهم على السماع (٢) وأما إرسال القرن الثانى والثالث فحجة عندنا، وهو مذهب مالك وأحمد في إحدى الروايتين عنه، وأكثر المتكلمين (٣) وقال الشافعى لا يقبل مرسل القرن الثانى والثالث إلا إذا افترق به ما يتقوى به، فحينئذ قيل ذلك، وهو بأن يؤيد بآية أو سنة مشهورة، أو موافقة قياس، أو قول صحابى، أو تلقته الأمة بالقبول، أو عُرف من حال المرسل أنه لا يروى عنه فيه علة، وهو أى المرسل على هذا الاعتبار فرق المسند؛ فإن من لم ينصح له (أمر الإسناد والاتصال) نسبه إلى من سمعه منه ليحمل عليه ما تحمل عنه

ولكن هذا (فوقية المرسل) ضرب (نوع) مزينة (فصيحة) يشت بالاجتهاد، فلم يجر السمع ولا الريادة على الكتاب بمثل هذا المرسل، وهذا يدل على ترجيح

المرسل على المسند عند التعارض، وهو مذهب عيسى بن أبان، وذهب القوي إلى ترجيح المسند على المرسل لتحقيق المعرفة برواة المسند وعدالتهم دون رواة المرسل، وهذا هو الصحيح.

مراسيل غير خير القرون: وأما مراسيل من دون هؤلاء (القرون الثلاثة) فقد حُتِفَ فيه (وهذا هو القسم الثالث من أقسام المراسيل أي غير مراسل الصحابي وغير مراسل القرن الثاني والثالث).

فقد اختلف في قبولها (مراسيل غير خير القرون) مشايخ الحنفية:

(١) فعند أبي الحسن الكرخي يقلل مراسل كل عدل في كل عصر؛ لأن علة قبول مراسيل القرون الثلاثة وهي العدالة والوسط تشمل سائر القرون (٢) وقد عيسى بن أبان: لا يقبل إلا مراسيل من كان من أئمة النقل مشهوراً في أحد العلمين، وإن لم يكن كذلك، وكان عدلاً يقلل مسنده ويوقف مرسله.

(٣) وقال أبو بكر الرازي: لا يقبل المرسل من بعد القرون الثلاثة إلا إذا اشتهر، بأنه لا يروى إلا عن هو عدل ثقة.

(وإنما اختلف في قوله) إلا أن يروى الثقات مرسله، كما رووا مسنده، مش إرسا محمد بن الحسن وأمثاله، وقال الشافعي: لا أقلل إلا مراسيل سعيد ابن المسيب، فإنني تتعتها، فوجدتها ما يند.

تعريف الحديث المسند وأقسامه: هو الخبر المروى بالإسناد المتصل من غير انقطاع من أوله إلى آخره، وخلاصته: هو ما اتصل بك سنده عن رسول الله ﷺ من غير انقطاع واسطة من بين، وهو لغة مأخوذ من السند وهو ما استند إليه من حائط أو غيره، فكان الراوي يرفع المروى إلى من سمع منه يستند إليه، ويعتمد عليه.

وله أنواع ثلاثة: الخبر المتواتر، والخبر المشهور، وأخبار الأحاد أو خبر الواحد، وهذا معنى قول المصنف: والمسند أقسام

المتواتر:

تعريف الخبر المتواتر: وهو ما يرويه (١) قوم لا يحصى عددهم (٢) ولا يتوهم نواطؤهم على الكذب (٣) لكثرتهم (٢) وعدالتهم (٣) وتأييد أماكهم (بإدائهم) (٣) ويدوم هذا الحد من إلى أن يتصل برسول الله ﷺ.

أمثلة المتواتر من خبر الخبر. وذلك مثل نقل القرآن المجيد، ونقل الصلوات الخمس (عملاً) وأعداد الركعات، ومقادير الركعة، وما أشبه ذلك من الأدب، والإقامة، والعيدين والجمعة.

حكم الخبر المتواتر. وحكمه أنه يوجب علم اليقين علماً ضرورياً بمنزلة العيان، أي مثل المشاهدة بالعين (ولا يحتمل النقيض احتمالاً ناشئاً عن دليل).

تعريف الخبر المشهور: وهو ما كان من الأحاد في الأصل، ثم انتشر (واشتهر) فصار ينقله قوم لا يتوهم نواطؤهم على الكذب، وهم القرن الثاني ومن بعدهم، وهؤلاء (رجال القرن الثاني) قوم ثقات أئمة لا يتهمون، فصار الخبر شهيداً عنهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حتى قل الجصاص: إنه (المشهور) أحد قسمي المتواتر.

حكم الخبر المشهور: وقال عيسى بن أبان في بيان حكم الخبر المشهور ويصل جاحده ولا يكفر، وهو الصحيح عندنا (هذا حكمه الاعتقادي) لأن المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به بمنزلة المتواتر، وهذا حكمه العملي، فصحت الريادة بالخبر المشهور على كتاب الله تعالى، وهو أي الريادة نسخ عندنا، ومثل الثابت بالخبر المشهور والريادة به مثل زيادة الرجم الذي ليس بمذكور صراحة في كتاب الله، ومثل زيادة حواز المسح على الخمين، والتابع في صيام كفارة البعير (ولكن مع ذلك) لما كان من الأحاد في الأصل ثبت به الشبهة (في ثبوته) وسقط عنه سبب تلك الشبهة علم اليقين (الذي يفيد المتواتر).

تعريف حر الواحد هو الذي يرويه الواحد أو اثنان فصاعداً، وهو يكون دون المشهور والمتواتر (لأن المتواتر يفيد علم اليقين، والمشهور يعيد الطمأنينة، وحر الواحد يفيد الطن).

حكم خبر الواحد وحكمه بعد الشروط الأربعة: (١) إذا ورد غير محال
للكتاب (٢) والسنة المشهورة (٣) وورد في حادثة لا تعم بها البلوى (الاستلاء) لأنه
لو ورد في حادثة عمت بها البلوى لرواه حمّ عفير، فلا يبقى خبر الواحد (٤) ولم
يظهر من الصحابة الاختلاف فيه إذا ورد في حادثة ولا ترك الاحتجاج به.

وحكمه أنه يوجب العمل، أي حكمه وجوب العمل به (ولكن) بشروط
تراجع في المخبر (في الراوى) وتلك الشروط أربعة: العقل، والإسلام،
وإعدالة، والوسط، وذكر المصنف لقبول خبر الواحد ثمانية شروط. أربعة في
نفس الخبر كما أشرنا إليها، وأربعة في المخبر، فالأربعة الأولى: (١) أن لا يكون
محالاً للكتاب (٢) وأن لا يكون محالاً للسنة المشهورة (٣) وأن لا يكون وارداً
في حادثة تعم بها البلوى؛ لأن العادة هي نقل حمّ عفير لما تعم به البلوى لا الفرد
الواحد (٤) وأن لا يكون متروك الاحتجاج به عند ظهور الاختلاف الصحابة في
حادثة أو في حكم؛ لأنهم إذا تركوا الاحتجاج به عند ظهور الاختلاف فيما بينهم
يكون مردوداً عند العلماء.

(١) أمّا اشتراط العقل في المخبر (الراوى) فإن العقل هو نور في الباطن
يدرك به حقائق الأشياء، كما يدرك بالنور الحسنى المصبرات، فلو لم يكن
عند الراوى نور في الباطن، لا يدرك شيئاً من المعقولات^(١).

(٢) وأمّا اشتراط الإسلام وهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به
محمد ﷺ مع التزام والتبرئ عما سواه، فلأن الكفر يناقض القول واليقين والتصديق
بخبر الواحد الذي هو نوع من سنته ودينه ﷺ، فالكفر ملاك السيئات ومنها
الكنب:

(٣) وأمّا اشتراط العدالة وهي الاستقامة على طريق الحق فلأنه لا بد في
المخبر من حجة ترجح جانب صدقه لقول غيره، وهي العدالة.

(١) ولأن الخبر كلام لا محالة، والكلام في الظاهر وضع لإظهار المعنى الذي في القلب، ولا يحصل
ذلك المعنى بدون العقل

(٤) وأما اشتراط الصسط وهو سماع الكلام كما يحق سماعه، ثم فهمه بمعناه، ثم حفظه بذل المحهود، ثم الثبات عليه بمحاطة حدوده، ومراقبته بمذكره إلى حين أدائه، ولأن الحجة هو الكلام الصادق، وأصل الصدق لا يحتمل بدون الصسط.

(١) وإذا كان من شرط الراوى الإسلام، فلا يجوز العمل بحبر الكافر.

(٢) ولأجل اشتراط العقل لا يجوز العمل بحبر الصبي والمعتوه.

(٤) ولأجل اشتراط الصسط لا يجوز العمل بحبر العاقل الذى اشتدت عيته

حيفة (مطرة وجدة) بأن كان سهو أغلب من حفظه أو مسامحة أى مساهلة، وهو عدم المبالاة بالسهو والخطأ، أو مجارعة وهو التكلم من غير حرة وتيقظ، وكذلك لا يجوز العمل برواية المستور الذى لم يُعرف صفه ولا عدالته، فهو فى حكم العاسق لا يكون حبره حجة فى باب (رواية) الحديث ما لم يظهر عدالته إلا المستور فى الصدر الأول على ما بين، وأراد المصنف بالصدر الأول قرن الصحابة، ومن فى معاهم من القرنين الأخيرين، فحبر المستور ليس بحجة فى باب الحديث باتفاق الرواة، كخبر العاسق إلا حبر المستور من القرون الثلاثة، فإنه مقول لأن العدالة أصل فى ذلك الزمان بشهادة النبى ﷺ بالخيرية فى حفظهم، وليس أى تعديل أقوى من تعديل صاحب الشرع، وهذا ما وعد المصنف بيانه.

(١) وروى الحسن عن أبى حنيفة أن المستور مثل العدل فيما يخبر عن نجاسة

الماء، فيقبل خبره كخبر العدل (٢) وذكر محمد فى كتاب الاستحسان من الأصل المبسوط : أن المستور مثل العاسق فى الخبر بنجاسة الماء (لا يقبل خبره كخبر العاسق) وهو (أى ما فى كتاب الاستحسان) صحيح؛ لأنه لا بد من اشتراط العدالة لترجع جانب الصدق فى الخبر، وهى غير ظاهرة فى المستور.

(٣) وقال محمد فى العاسق الذى يحبر بنجاسة الماء. إنه يحكم السامع

(سامع خبر العاسق بنجاسة الماء) رأيه أى يعمل برأيه، فإن وقع فى قلبه

أبه (الماسق) صادق في إخباره بسجاسة الماء يتيم من غير إرافة الماء، أى من غير صب الماء في الأرض، فإن أراق الماء أى صبه، وتيم فهو أحوط للتيم.

وفى (١) حبر الكافر (٢) والصبي (٣) والمعتوه (سجاسة الماء) لا يعمل بحبرهم، وإذا وقع في قلب السامع صدقهم بتجاسة الماء، يتوصلاً ولا يتيم لعدم اعتبار صدقهم، فإن أراق الماء أى صبه، ثم تيم، فهو أفضل للعمل برأيه، وهو اعتبار صدقهم.

واعلم (١) أن ما يتعلق به الإلزام من أمور الدين من الإيمان والصلاة، والصوم، والزكاة، والحج وغيرها لا بد لقبول حبر الواحد فيها من الشروط الأربعة في المحبر (٢) وما يكون فيه إلزام محض من حقوق العباد لا بد لقبول الخبر فيها من الأمور الثلاثة (١) شرط العدد و (٢) إعطى الشهادة (٣) وأهلية الولاية في المحبر.

(٣) وما يكون فيه إلزام من وجه دون وجه كعمل الوكيل وحجر المأدود، فالشرط فيه إما العدالة وإما العدد.

(٤) وأما ما ليس فيه إلزام بوجه كالوكالات والمصاربات والإذن في التجارات، فيقبل خبر كل مميّز، وهذا معنى قول المصنف. وفي المعاملات التي تنعكس من معنى الإلزام (أى لا إلزام فيها) كالوكالات والمصاربات والإذن في التجارات يُعتبر خبر كل مميّز (أى عاقل في الحملة) لعموم الضرورة الداعية إلى سقوط سائر الشرائط (فيها) فإن الإنسان قلماً يجد المستنجم لتلك الشرائط ليعتد إلى وكيله (في أمر التوكيل) أو إلى علامه (للإذن بالتجارة) ولا دليل مع السامع (من الوكيل أو الموكل ومن العبد أو مولاه) يعمل به سوى هذا الخبر الصادر من الشخص المميّز، ولأن اعتبار هذه الشرائط إنما كان لترجح جهة الصدق في الخبر، فيصلح (بها) مدرماً، وذلك (صلاحية كون الخبر مدرماً لأجل الصدق) إنما يكون فيما يتعلق به اللزوم (وما محض فيه من الوكالات والمصاربات والإذن في التجارة لا يتعلق به اللزوم) فشرطها (أى تلك الشرائط في المحبر عن أمور الدين، فإن فيها

لرؤماً أو يُلزاماً دون ما يتعلق به اللزوم من المعاملات كحقوق العباد، ففيها لا بد من لفظ الشهادة (بعد العدالة) ومن العدد ومن أهلية الولاية دون الشرائط الأربعة المذكورة جميعها.

ولا وجه إلى اشتراطها فيما لا إلزام فيه أصلاً من المعاملات، ولما ورد على المصنف سؤال وهو أنه لما شُرطت هذه الشرائط في المحرر (الراوى) عن أمور الدين لما يتعلق بها من اللزوم، فلا بد أن لا يقلل حبر الفاسق في الإحبار بحاسة اداء، وطهارته، وفي الإحبار عن حل الطعام وحرمة، وإن تُؤيد بأكبر الرأي؟ لأن ذلك من أمور الدين، كما لا يقلل خبر الكافر والصبي والمعتوه.

أجاب عنه المصنف بقوله: وإنما اعتبر حبر الفاسق في حل الطعام وحرمة، وطهارة الماء وبجاسته، إذا تأيد بأكبر الرأي (١) لأن ذلك أى حل الطعام الخاص أو حرمة، وطهارة الماء الخاص أو بجاسته، أمر خاص وحكم خاص (في وقت خاص) ولا يتعلق بجميع الأمة مثل الحديث حتى يعلمه كل أحد عائناً لا يستقيم ولا ينسب تنفيه من جهة العدول (الأماء) فوجب التحرى باستعمال الرأي، وطلب الأخرى في حبر الفاسق للضرورة (٢) ولكونه أهلاً للشهادة مع الفسق.

(٣) ولا انتهاء نهمة الكذب عنه، فإنه يلزم عليه بخبره ما يلزم غيره، بخلاف الكافر والصبي والمعتوه، فإنهم ليسوا أهلاً للشهادة، ونهمة الكذب موحودة فيهم، ولا يلزم عليهم بحرهم ما يلزم غيرهم، فإن خبرهم لم يلزم عليهم شيئاً إلا أن هذه الضرورة غير لازمة (حتى يقلل حبر الفاسق في الطهارة والسجاسة وغيرهما من غير تأييد الرأي والتحري) لأنه لما تعارض جهة الصدق والكذب في خبره، أمكن تركه والرجوع إلى الأصل، وهو أن الأصل في الماء الطهارة ﴿وأبرئنا من السماء ماء طهوراً﴾ وكذا الأصل في الطعام هو الحل، وإلى هذا أشار المصنف بقوله: لأن العمل بالأصل ممكن، وهو أن الماء طاهر في الأصل، فلم يجعل الفسق هدراً (بل اعتبر وحل خبره بالسجاسة غير معتبر، وحكم بطهارة الماء ماء على أصده، وإنما

اعتبر قوله فيما لا إرام فيه من المعاملات؛ لأنه لا ضرورة في المصير والرجوع إلى روايته في أمور الدين أصلاً؛ لأن في العدول من الرواة كثرة وبهم غيبة، فلا بصر إلى قبول خبر العاسق فيها مع التحري.

عدم قبول رواية صاحب الهوى (١) الهوى مصدر من هوى يهوى، ومعناه ميلان النفس إلى ما تستلذ من الشهوات من غير داع شرعى، بمعنى الميلان إلى الذات والشهوات غير المشروعة.

(٢) والانتحال أخذ السحلة أى الدين، ومنه "الميل والميل" اسم كتاب لعبد الكريم الشهرستاني، وتطلق على الملة الباطلة.

(٣) وصاحب الهوى هو من اختار نحية باطية أى دية على أساس هواه دون أى برهان ودليل سماوى، وإلى هذا النوع من أصحاب الأديان، أشار الله تعالى في كتابه المجيد: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَصْلَهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ﴾ قال المصنف: وأما صاحب الهوى فالمذهب المختار أنه لا تقبل رواية من انتحل الهوى (أى رواية من جعل دية هواه) ودعا الناس إليه (إلى دية) لأن المحاجة (إقامة الحجة لإثبات دية) والدعوة إلى الهوى سبب داع إلى القول (الافتراء والكذب) ﴿ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين﴾ فلا يؤمن صاحب الهوى على حديث رسول الله ﷺ (فمن الممكن القوى أن يريد أو ينقص فيه شيئاً تأييداً لهواه).

شرط تقديم خبر الواحد على القياس: ولما بين المصنف شرائط قبول خبر الواحد، وكونه حجة شرعاً شرع في بيان شرط تقدمه على القياس، وقال وإذا ثبت أن خبر الواحد حجة قلنا: (١) إن كان الراوى (راوى خبر الواحد) معروفاً بالعلم والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين، والسادسة الثلاثة (عبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عمر) ويريد بن ثابت، ومعاد بن جبل، وأبى موسى الأشعري، وعائشة رضى الله تعالى عنهم أجمعين،

وعبرهم عن اشتغال بالعقود والمظن (وهو التحقيق عن عدل الأحكام وأوصافها) كان حديثهم (حبر الواحد المروي عنهم) حجة بترك به القياس

(٢) وإن كان الراوي (راوى حبر الواحد) معروفاً بالعدالة والحفظ والنصط دون العقدة، كأبى هريرة وأنس بن مالك وصلى الله عليهما، فإن وافق حديثه (حديث مثل هذا الصحابي) القياس عمل بحديثه (أى بحبر الواحد المروي عنه) وإن خالف حديثه القياس، لم يترك حديثه (حبر الواحد المروي عنه) إلا للضرورة، وهى اسداد باب الرأى (والقياس أى بترك حديثه فى مقابلة القياس)

وحلاصة الكلام أن حديث أبى هريرة وأنس وأمثالهما يترك فى مقابلة الرأى والقياس، وإلا يعلق ويُفعل باب القياس، فماذا يفعل القاشسون، وأين يذهبون؟ (وهذا الدليل) أوهى من سجع العسكوت

معنى قوله للضرورة واسداد باب الرأى يعنى لو كان خبر كل صحابى حجة قُدِّم على القياس وعُمل به، لم يبقَ للقياس مجالاً واعتباراً فى شىء من أمر الدين؛ لأنه ما من حادثة أو ضرورة إلا ويوجد فيها أثر الصحابى أو خبره عالماً، وهذا إذا حُمِّل كلام المصنف على العموم، وأما إذا حمل على خصوص حديث أبى هريرة حديث المصرة، فمعناه أن للرأى دخلاً واضحاً فى حديث المصرة وهو يقتضى عدم رد شىء مع الشاة، لا غم ولا غير، فلو أجدنا بالخبر، وتركنا القياس، لاسد باب الرأى وحجته فى أكثر المواضع لأمثال هذه الأحبار التى راوينا خبر معروف بالعقود، وعلى كل تقدير، فتبقى الأدلة الشرعية ثلاثة دون أربعة، وهذا ما ترى.

وفى هذا الدليل قصور وصحافة؛ لأنه لا يلزم من ترك القياس فى موضع قيل فيه حبر الواحد ترك القياس فى جميع المواضع وجميع المسائل؛ فإن ألقا من المسائل لا يوجد فيها الخبر قط لا المتواتر، ولا المشهور، ولا حبر الواحد العقيد، ولا خبر الواحد غير العقيد، فمثل هذه المواضع هو مجال القياس، فكيف يترك من تركه فى موضع أو أكثر مدانه مطلقاً؟

وذكر المصنف مثالا للراوى عبر العقبة أما هريرة وأُس، ثم أورد حديثاً مروية
عبر العقبة (أبى هريرة) فى الشاه المصرة، وهى التى جُمع اللب فى صرعها بترك
حلبها مدة ليتحلبها المشتري كثيرة اللب، فيشترى بها، ومتى الحديث هكذا قال
رسول الله ﷺ «لا تصروا الإبل والعصم فمن اتاعها بعد ذلك فهو يحير الظنرين
بعد أن يحلبها إن رصيبها أمسكها وإن سحطها ردّها وصاعاً من تمر»، رواه
الشيخان، فالإمام الشافعى رحّل التصرية (جمع اللب فى صرع الشاة لترعب
المشتري) عيباً، حتى كان للمشتري الخيار (خيار الرد) إذا تبين العيب بعد الحلب،
ومسك بهذا الحديث الصحيح.

وعندما التصرية ليست بعيب، وليس للمشتري اختيار الرد بسبب التصرية
من غير شرط الخيار؛ لأن البيع يقتضى سلامة المبيع، ونقله اللب لا نفوت
السلامة.

وأما الحديث فمحال للقياس أى للعقل والأوصاف المذكورة فى النصوص
التي تقتضى صحة القياس لأجلها؛ لأن لصمان العدوان طريقين، بالمثل فيما له
مثل، وبالفقعة فيما لا مثل له، والتمر ليس مثل اللب لا صورة ولا معنى؛ لأن
اللب الذى أتلفه المشتري غير معلوم المقدار والقيمة، وثانياً أن المشتري لا يضمن
ما أتلفه من اللبن لأن العصم فى ملكه بعد، حتى لو هلك، هلك من ماله،
فلا يضمن ربحه لأن الغرم بالغنم.

وقد ورد الخراج بالضمان وكل ما وجب ضمانه على الرجل، فله خراجه
وربحه، وقال تعالى ﴿إِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عَاقَبْتُمْ بِهِ﴾ ﴿فَمَنْ اعْتَدَىٰ
عَلَيْكُمْ فَاغْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ وهما ليس أية مماثلة بين صاع من التمر
واللب المتلف، فترك أبى حنيفة حديث المصرة ليس لأجل عدم فقه الراوى أو
لأجل أحده بالقياس، بل لأجل كونه محالاً للكتاب والسنة المشهورة التى أشربا
إسها (العزم بالعصم) (والخراج بالضمان)

اشتراط فقه الراوى لتقدم خبره على القياس ليس مذهب جمهور الحنفية

و عدم أن اشتراط فقه الراوى لتقديم الخبر على القياس، هو مذهب عيسى بن أبي، واحتاره القاصى الإمام (أبو زيد الدبوسى)، وحرّج عليه حديث انفصافه، وندبه أكثر المتأخرين، فأما عبد الشيخ أبى الحسن الكرخى، ومن تبعه من أصحابه فليس فقه الراوى شرطاً لتقديم الخبر على القياس، بل يقل خبر كل عدل صبط إذا لم يكن مخالفاً للكتاب والسنة المشهورة، ويُقدّم على القياس، قال صدر الإسلام أبو اليسر، وإليه (ذهب) أكثر العلماء.

(١) لأن تغير الراوى بعد ثبوت عدالته وصبطه موهوم.

(٢) والظاهر أنه يروى كما سمع، ولو غيره لغير على وجه لا يتغير المعنى، هذا هو الظاهر من أحوال الصحابة، والرواة العدول، لأن الأحاد وردت لباسهم، فعلمهم باللسان يجمع عن عملتهم عن المعنى، وعدم فهمهم إياها، وعدالتهم وتقواهم تدفع تهمة الريادة والنفصان على ما قال

(٣) ولأن القياس هو الذى بوجوبها هى رواية، و (لكن) الوقوف على القياس الصحيح متعذر، فيحب القبول (قول خبر الواحد) كيلا يتوقف العمل بالأخبار.

(٤) واستدل عبر صدر الإسلام على صحة القول (بتقديم خبر الواحد على القياس من غير اشتراط فقه الراوى) بأن عمر رضى الله عنه (١) قيل حديث حمل ابن مالك فى الحبس وقضى به، وإن كان مخالفاً للقياس، لأن الحبس إن كان حياً فمات وحبس الدية كاملة، وإن كان ميتاً، لا يجب فيه شيء، ولهذا قال كذا أن يقضى برأبنا أى بقياسنا، وفيه سنة رسول الله ﷺ، و (٢) كذلك قيل عمر خبر الصباحك فى توريث المرأة من دية زوجها، وكان القياس عنده خلاف ذلك، لأن الميراث إنما يثبت فيما كان يملكه المورث قبل الموت، والروح لا يملك الدية،

لأنها إنما تجب بعد الموت، ومعلوم أنهما (حمل بن مالك والصحاك) لم يكونا من فقهاء الصحابة على شرط ذكره المصنف

(٥) ولم ينقل هذا القول (تقديم القياس على خبر غير العقبة) عن أصحابها أيضاً، بل المنقول عنهم أن خبر الواحد مقدم على القياس، ولم ينقل عنهم التفصيل (تفصيل الراوى العقبة وغير العقبة)

(٦) ألا ترى أنهم (علماء) عملوا بحر أبي هريرة في الصائم إذا أكل أو شرب مائياً، وإن كان مخالفاً للقياس، حتى قال أبو حنيفة: لولا الرواية لقلت بالقياس.

(٧) وقد ثبت عن أبي حنيفة رحمه الله أنه قال: ما جاءنا عن الله تعالى وعن رسوله، فعلى الرأس والعين، ولم ينقل عن أحد من السلف اشتراط العقبة في الراوى، فثبت أنه قول مستحدث.

(٨) ولا نسلم أن أبا هريرة رضى الله عنه لم يكن فقيهاً، بل كان فقيهاً، ولم يعدم شيئاً من أسباب الاجتهاد، وقد كان يقضى في زمان الصحابة، وما كان يقضى في ذلك الزمان إلا فقيه مجتهد (وكان في عهد مروان معنى المدينة أيضاً حتى مع مروان عن بيع صكوك العطاء لأجل الربا، فأمر مروان شرطيه بجمع الصكوك امبعة، رواه مسلم) وقد دعا النبي ﷺ له بالخط، فاستجاب الله له فيه، حتى انتشر في العالم ذكره وحديثه، وقال إسحاق الحنظلي: ثبت علمنا في الأحكام ثلاثة آلاف من الأحاديث، روى أبو هريرة منها ألفاً وخمسمائة، وقال البخاري^١ روى عنه (عن أبي هريرة) سبع مائة نفر من أولاد المهاجرين والأنصار، وروى عنه جم غفير من الصحابة والتابعين، فلا وجه لرد حديثه بالقياس^٢

(٣) وإن كان (الصحابي) الراوى مجهولاً لا يُعرف إلا بحديث رواه أبو حنيفة، مثل وائصة بن معبد وسلمة بن المحقق، فقد روى عنه (عن المجهول)

(١) كتاب التحقيق شرح الحاشي من ص ١٦٤ إلى ص ١٦٥ طبعة بولكنور مع تعبيرات جريئة

السلف وشهدوا بصحة حديثه أو سكتوا عن الطعن (فيه)، صار حديثه مثل حديث الراوى المعروف

(فقد قسم المصنف رواية الصحابة إلى ثلاثة أقسام. (١) الراوى المعروف بالفقهاء ولتمتدح فى الاجتهاد (٢) والمعروف بالعدالة والحفظ والمصط دون الفقهاء (٣) والمجهول الذى لا يُعرف إلا بحديث أو حديثين)

قال (١) وإن احتُلف فيه (فى حديث الراوى المجهول) مع نقل الثقات (وروايتهم) عنه، فكذلك عدنا، أى حديثه مثل حديث الراوى المعروف (٢) وإن لم يظهر من السلف (فى حديثه) إلا الرد لم يقل حديثه (بل) صار مستكراً (٣) وإن كان لم يظهر حديثه من السلف، ولم يقابل برده أو قول، لم يكن العمل به واجباً، ولكن العمل به حائز، لأن العدالة أصل فى ذلك الرمان (رمان الصحابة) حتى إن رواية مثل هذا المجهول فى زمان لا يحل العمل به لظهور المسق إلا إذا أيد حديثه العدول الثقات

وقد أشار المصنف فى بيان أحكام القسم الثالث وهو حذر الراوى المجهول من الصحابة إلى حمة قيودات وأحكامها

الأول، تعريف المجهول، وهو الذى يُعرف برواية حديث أو حديثين، ثم ذكر له متالين من الصحابة.

والثانى: ما روى عنه (عن المجهول) السلف، وشهدوا بصحة حديثه، أو سكتوا عن طعنه، وبين حكم حديثه بقوله: صار حديثه مثل حديث المعروف بالفقهاء والاجتهاد

والثالث: إن احتُلف فى صحة حديثه، بأن قل حديثه بعض، وردّه بعض آخر مع نقل الثقات ورؤايتهم عنه، فذكر حكمه، وقال: فكذلك عدنا، أى فهو كحديث المعروف بالفقهاء والاجتهاد عدنا، يعنى يقل حديثه

والرابع: إن لم يظهر من السلف فى حديثه إلا الرد، فحكمه أنه لم يقل

حديثه لأنه يكون منكراً، فالمكر عند المصنف هو رواية المجهول من الصحابة إذا لم يظهر في السلف حديثه إلا لأجل الرد عليه

والخمس إن لم يظهر حديثه في السلف ولم يقابل برّد ولا قول، فحكمه عدم وجوب العمل به، وأما حوار العمل به فإني، لأن المجهول استحوذ عنه من الصحابة، فلهذا أصل في ذلك الرمان.

وأما رواية مثل هذا المجهول في زمان (في زمان المصنف) لا يحل العمل بها لظهور العسق (وأما في زمان الراقم فلعلمية العسق).

تلخيص المصنف أحكام الأقسام الخمسة وما بعدها

ثم لخص المصنف كلامه، وبني حاصله فقال: فصار (١) المتواتر أي الخبر المتواتر يوجب علم اليقين (الذي لا يحتمل النقص أصلاً) (٢) و (صار) المشهور (يوحى عدم) الظمانية (الذي يحتمل النقص احتمالاً غير ناشئ عن دليل) (٣) و (صار) خبر الواحد (الصحيح يوجب) علم غالب الرأي (مع احتمال النقص احتمالاً معلوماً) (٤) والمستكر (المكر) منه (من خبر الواحد) يعيد الظن (والمراد من هذا الظن الوهم، فإن الظن الذي هو غالب الرأي هو مدلول خبر الواحد الصحيح، فبني للمخبر المكسر هو جانب الوهم، فيكون فيه عدم الثبوت عاباً، كما كان في الخبر الصحيح العال هو الثبوت، وإن الظن (الذي بمعنى الوهم) لا يعني من الحق شيئاً (أي لا يثبت به شيء من الأمر الواقعي والنفس الأمري) (٥) والمستتر أي المستور منه (من خبر الواحد) وهو الخبر المجهول الذي لم يقابل برّد ولا قبول في خبر (الخواز للعمل به دون الوجوب، أي خبر المجهول من الصحابة الذي لم يقابل برّد ولا قبول جاز به العمل ولا يجب، لوجود أصل العدالة فيهم.

(٦) ويسقط العمل بالحديث إذا ظهر مخالفة الراوي عن روايته قولاً بالإفتاء على خلاف مرويه بعد أن رواه، أو عملاً بأن يعمل عملاً على خلاف ما رواه، أي

إذا أفتى الراوى بخلاف ما رواه، أو عمل بخلافه يسقط حديثه عن درجة الاعتبار، وأما قبل أن يلمعه أو قبل أن يرويه فلا

(٧) وكذا يسقط العمل بالحديث إذا حانف عنه قولاً أو عملاً غير الراوى من أئمة الصحابة، وقيد الأئمة بالصحابة لأن مخالفة غيرهم من أئمة النقل وطعنهم فيه لا يسقط العمل به على الإطلاق من الخرج المسم والمفسر، ومن وجود التعصب وعدمه، ولا يسع المقدم تفصيله، ثم قال المصنف: والحديث ظاهر لا يحتمل الخفاء عليهم لأن مخالفة الحديث من غير الراوى من أئمة الصحابة لا يقدح في الحديث إذا كان ذلك الصحابي ممن يجوز أن يحفى عليه ذلك الحديث، كما حفى على ابن عمر ما روى عن النبي ﷺ أنه رخص للمحائض أن تترك طواف الصدر، ثم صحح عن ابن عمر أنه قال: إنها تقيم حتى تظهر وتطوف بالبيت، فلا يترك لأجل قول ابن عمر العمل بحديث الرخصة عن النبي ﷺ؛ لأن الحديث الصحيح وجب العمل به، فلا يترك العمل به لمخالفة بعض الصحابة؛ لأنه أمكن أن يقال: إنما أفتى ابن عمر بخلاف الحديث الصحيح المرفوع؛ لأنه حفى عليه النص ولو يلمعه لرجع إليه، فالواجب على من يلمعه الحديث الصحيح أن يعمل به، فإذا لم يحتمل حماء مثل ذلك الحديث عليه، ومع ذلك أسقط العمل به، فأخرجه من أن يكون حجة عنده، فأحسن الروحه أن يقال: إنه حمله على انتساحه وكونه مسوحاً، وإلا لم يترك العمل به، وهذا معنى قوله: ويُعمل على الانتساح.

(٨) واحتلف فيما (في حديث) إذا أنكره المروى عنه أى الشيخ الأستاذ.

(١) قال بعضهم: يسقط العمل به وهو الأشبه، وهذا الإنكار على وجهين الأول: أن ينكر المروى عنه روايته للمروى عنه إنكار جاحد ومكذب للمروى عنه، بأن قال: ما رويت لك هذا الحديث قط، أو قال: كذبت على، ففى هذا الوجه يسقط العمل بالحديث بخلاف؛ لأن كل واحد يكذب الآخر فلا بد من كذب واحد غير معين، وهو موجب للقدح فى الحديث

والوجه الثاني: هو الإنكار على سبيل التردد والتوقف، بأن قال لا أذكر
أني رويت لك هذا الحديث، أو قال لا أعرفه، أو نحو ذلك، وقد اختلف في هذا
الوجه من الإنكار، هل يسقط العمل بالحديث أم لا؟

(١) ذهب الشيخ أبو الحسن الكرخي^٢ وجماعة من أصحابنا (الخفية)
وأحمد بن حنبل في رواية إلى أن العمل يسقط به كما في الوجه الأول، وإليه أشار
المصنف بقوله وهو الأشبه أي سقوط العمل مطلقاً، سواء كان للوجه الأول أو
الثاني هو الأشبه وأحسن بالاعتبار، وأكثر مشابة بالحق، وهو المختار للقاضي
الإمام أبي ريد ومن تابعه من المتأخرين.

(٢) ذهب مالك والشافعي وجماعة من المتكلمين إلى أنه لا يسقط العمل به
وقد قيل: إن هذا، أي سقوط العمل بالخبر الذي أنكره المروي عنه قول أبي
يوسف، خلافاً لمحمد، وهذا الاختلاف فرع اختلافهما في مسألة ذكرها الخصاف
في أدب القاضي وهي أن من ادعى عند القاضي بأنه قصي له (للمدعى) على
خصم كذا، والقاضي لم يتذكر قصاءه، وأنكر ذلك، فأقام المدعى البيّة على
ذلك، تقبل بيّته عند محمد^٣ لاحتمال السبيل من جهة القاضي، ولا تقبل عند
أبي يوسف لإنكار من يُسَدّ إليه القصاص، وكذلك في الرواية، فالمرور عنه المنكر
مثل القاضي المنكر عندهما لوجهين محتملين، وهذا شرح قول المصنف. وهو
فرع اختلافهما في شاهدين شهدا على القاضي بقضية (أي بقصاص) وهو لا يذكرها،
قال أبو يوسف: لا تقبل، وقال محمد: تقبل.

(٣) والظعن المسم (بأن يقول: هو منكر الحديث أو مجروح) لا يوجب
جرحاً في الراوي، كما لا يوجب جرحاً في الشاهد، ولا يمتنع العمل به (بالحديث
الذي طعن راويه طعناً مبهماً) إلا إذا وقع الظعن (الجرح) من أئمة الحديث، مفسراً
بما هو جرح متفق عليه وعن اشتهر بالصيحة والإتقان دون التعصب والعدوان

بحث التعارض بين الدليلين، وطريق دفعه

(١) المعارضة في الدعة هي الممانعة على سبيل المقابلة، يقال عارض لي كذا، أى استصننى فمعنى عما قصدته، ومنه يسمى السحاب عارضاً ﴿فلما رآوا عارضاً مستقراً﴾ لأنهم يجمع شعاع الشمس وحرارتها عن الاتصال بالأرض.

(٢) وفي اصطلاح الأصوليين: هي تقابل الحجتين اللتين يوجب كل واحدة منهما ضد ما توجه الأخرى في وقت واحد، في محل واحد، مع تساويهما في القوة، وعدم إمكان الجمع بينهما

الفرق بين التعارض والتناقض: فالتعارض: هو منع ثبوت الحكم بتقديم دليل آخر غير دليل الخصم، والتناقض: هو وجود الدليل مع تحلف المدلول عنه، أو بقول: إن التعارض هو منع الحكم، والتناقض هو نقص الدليل، فالتناقض يوجب بطلان الدليل، والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير التعارض بالدليل، إلا أن كل واحد منهما في النصوص يستلزم الآخر، فإن بطلان الدليل يستلزم مع الحكم، وعدم ثبوت الحكم يستلزم بطلان الدليل، فلذلك جمع الشيخ المصنف بينهما في أول كلامه.

تنبيه: وأعدم أن هذه الحجج التي سبق وجوها (أنواعها) من الكتاب والسنة لا تتعارض في أنفسها وضماً (أى في ذاتها باعتبار وضع الشارع وتحصيله كل دليل لكل حكم) ولا تنافض، أى لا ينقض ولا يبطل أحد الدليلين الدليل الآخر؛ لأن ذلك المذكور من التعارض والتناقض في ذاته من أمارات العجز - تعالى الله عن ذلك - ومن علامات عدم علم الرسول ﷺ وهو باطل؛ لأنه تعالى يقول: ﴿إن هو إلا وحي يوحى علمه شديد القوى﴾ ﴿وعلمك ما لم تكن تعلم﴾ وإنما يقع التعارض بينها ظاهراً وصورةً لجهلنا بالناسخ والمسخ، ولقلة علمنا بإشارات النصوص ولطائفها ودقائقها، فلندفع التعارض بينها طرق آتية.

حكم المعارضة بين الآيتين، أي حكم دفع المعارضة بين الآيتين هو الرجوع إلى السنة، فإذا ورد نصان متعارضان، فالسبيل في دفع المعارضة (١) هو الرجوع إلى طلب المتأخر منهما، فإن عُلِمَ المتأخر، وجب العمل بالمتأخر؛ لكونه باسماً لمقدم، أي فيؤخذ بالسح (٢) وإن لم يعلم المتأخر، ولا يمكن جمع بينهما، سقط حكم الدليين، أي تتوقف عن العمل بهما؛ لأنه سقط حكمهما أو حكم أحدهما عيناً؛ لأنه ليس العمل به أولى من العمل بالآخر، ولا يمكن الترجيح أيضاً، وإذا تساقتا وجب المصير إلى دليل آخر، يمكن به العمل وإثبات حكم الحادثة، ففي تعارض الآيتين وجب الرجوع إلى السنة إن أمكن، أي إن وجدت السنة لإثبات الحكم المطلوب، وإن وقع التعارض بين السنتين (الحديثين) ولم يمكن دفعه، فوجب المصير إلى الإجماع، أو أقوال الصحابة، أو القياس على الترتيب في الجمع إن أمكن، أي إن وجد دليل آخر بعد المتعارضين

مثال التعارض بين الآيتين: ومثال التعارض بين الآيتين، والرجوع إلى السنة، قوله تعالى: ﴿فأقرءوا ما تنسروا من القرآن﴾ أي فاقروا في الصلاة، سواء كنتم مفردين أو حلف الإمام، وقوله تعالى: ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا﴾ فإن الأول لعمومه يوجب القراءة على المقتدى أي حلف الإمام، لورود الآية في الصلاة باتفاق أهل التفسير، والثاني يوجب منع القراءة على المقتدى، فتعارضتا، فيصار إلى الحديث وهو قوله ﷺ: «من كان له إمام فقرأه الإمام قراءة له» (أخرجه أبو داود) وقوله ﷺ: «وإذا قرأ فأصتوا» رواه مسلم.

مثال التعارض بين السنتين والمصير إلى القياس: ما روى العثمان بن شير: أن النبي ﷺ صلى صلاة الكسوف كما تصلون ركعة بركوع ومجدتين وما روت عائشة رضى الله عنها: «أنه صلى ﷺ صلاتها ركعتين بأربع ركوعات وأربع سجعات»، فإنهما لما تعارضا، صرنا إلى القياس وهو الاعتناء بسائر الصلوات. ثم قال المصنف في دليل الرجوع إلى دليل ثالث لأن التعارض لما ثبت بين الحجتين تساقتا (عن درجة الاستدلال) لاندفاع كل واحدة منهما بالأخرى،

فيجب المصير إلى ما بعدهما من الخفة، وعند تعذر المصير إليه (إلى الدليل الثالث لعدم وجوده أو لعدم صلاحيته) وجب تقرير الأصول (أي إثبات الحكم الأصلي لكل شيء في محله).

مثال تعذر المصير إلى الثالث وتقرير حكم الأصل: كما في سؤر الحمار، فإنه لما تعارضت دلائل طهارته ونجاسته، فإن حارباً روى أن النبي ﷺ سئل أنتوصا به، أفصلت الحمر؟ قال نعم، وهذا يدل على أن سؤره طاهر، وروى عن أس بن رسول الله ﷺ عن لحوم الحمر الأهلية، وقال: إنها رجس، وهذا يدل على أن سؤره نجس، وكذلك يوجد تعارض آثار الصحابة، فإن ابن عمر قال سجاسة سؤر الحمار، وقال ابن عباس بطهارته، ولم يصلح القياس شاهداً أي دليلاً يشهد على أرجحية أحد الحكمين؛ لأنه (القياس) لا يصلح لنصب الحكم وإثباته ابتداءً؛ لأنه مطهر لا مثبت، فرجع المجتهدون إلى أصل حكم الماء، وهو الطهارة «وأمر من السماء ماءً طهوراً» وقيل: إن الماء عُرف طاهراً في الأصل، فلا ينتجس الماء الذي هو سؤر الحمار بالتعارض أي بتعارض الأدلة، فطهارة الماء ثبت باليقين، ونجاسة السؤر لأجل نجاسة اللحم ثبت بالشك، فلا يزول اليقين بالشك، ولا يزول الحدث بالماء المشكوك، فوجب ضم النية إليه (إلى الوضوء بالماء المشكوك)، وسمى (سؤر الحمار) مشكلاً أي مشكلاً للحكم لتعارض أدلة حكمه.

واعلم أنه ليس هذا هو الأحد باستصحاب الحال الذي نقره؛ لأننا رجعنا إلى الحالة الأصلية للماء وللسؤر.

حكم التعارض بين القياسين: وأما إذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقط لأجل التعارض حتى إذا لم يبق دليل للعمل به فيجب العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل شرعي، بل يعمل المجتهد بأيهما شاء شهادة قلبه؛ لأن القياس حجة يعمل بها، أصاب المجتهد بقياسه الحق أو أخطأ، فكان العمل بأحد القياسين الذين هو حجة، وأطمأن قلبه إليها بنور الفراسة أولى من العمل باستصحاب الحال الذي ليس بدليل شرعي، فإنه ﷺ قال: «اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله».

فهذا المورد يكفي لترجيح أحد القياسين المتعارضين على الآخر، وهذا معنى قوله بل يعمل المحتد بآيهما شاء بشهادة قلبه، والمراد من شهادة القلب واطمئنائه هو التحرر، بمعنى يأخذ بأحدهما بعد التحرر، وطلب أخرى القياسين.

وأعلم أن استصحاب الحال (ترك الشيء على حاله السابقة) عند دليل دافع لا مثبت، يعنى يدفع عن ماء غير معلوم الطهارة الماء غير معلوم النجاسة، ولا يثبت به الطهارة، فنقول: هذا الماء طاهر؛ فإن الأصل في الماء الطهارة، ولهذا لا بد بعد الوصوء بسور الحمار من صم التيمم إليه.

ثم التعارض إنما يتحقق بين الحجتين بإيجاب كل واحدة منهما ضد ما توجه الأخرى، في وقت واحد، في محل واحد، مع تساويهما في القوة بمعنى ركن المعارضة، هو الاختلاف بين الدليين على سبيل الممانعة، والباقي من إيجاب كل واحد ضد الآخر، في وقت واحد، في محل واحد، مع تساوي كلّه شروط المعارضة.

هل يعارض خبر النفي خبر الإثبات أم لا؟

واختلف مشايخنا في أن خبر النفي، هل يعارض خبر الإثبات أم لا؟

(١) الخبر المثبت هو الذي يثبت أمراً عارضاً (٢) والنافي هو الذي ينفي انعاض، ويبقى الأمر السابق قبل العارض، واختلف عمل أصحابنا المتقدمين يعني أبا حنيفة وأنا يوسف ومحمداً في ذلك، أي في تعارض النفي والإثبات، في بعض الصور عملوا بالمثبت، وفي بعضها بالنافي.

مثال الخبر المثبت والنافي: إن عروة بن الزبير روى عن عائشة ع. أن بريرة اعتقت وروحها عبد، فحبرها رسول الله ﷺ وهذا خبر نافي، أي بنفي الحرية (حرية روح بريرة حين إعتاق بريرة) وقد كان زوجها قبل الإعتاق أبصاً عبداً، فينفي حرته ويثبت عبوديته هذا العتق (عتق بريرة) كما كان قبله، وروى عن إبراهيم عن الأسود عن عائشة أن زوجها كان حراً حين اعتقت، وهذا مثبت لأنه يثبت أمراً

عارضاً وهو الحرية، فأحد علماءنا الثلاثة بالثبوت وهو أن روحها كان حراً حين الإعتاق (إعتاق بربرية)

وهي مسألة حوار بكاح المحرم حين الإحرام أخذوا بالساقى، فإن يريد ابن الأصم يروى أن النبي ﷺ تزوج ميمونة بنت الحارث وهو حلال أى حرج عن إحرامه، وهذا خبر مثبت لأنه يدل على أمر عارض بعد الإحرام وهو الحل، وروى ابن عباس أنه ﷺ تزوجها وهو محرم، وهذا الخبر نافي لأنه ينفي الأمر العارض وهو الحل، وينفي الأمر الأول وهو الإحرام، فإن الإحرام كان قبل التزوج، فأخذوا به أى بكونه محرماً، فعملوا بالخبر الذي ينفي الحل، وهذا أى ما ذكرنا تفصيل قول المصنف. فقد روى أن بريرة أعتقت وزوجها عبد، وروى أنها أعتقت وزوجها حراً مع اتفاقهم على أنه كان عبداً (قبل الإعتاق) فأصحابنا أخذوا بالثبوت، يعنى كان روحها حراً، وروى أن رسول الله ﷺ تزوج ميمونة وهو حلال، وروى أنه عليه السلام تزوجها وهو محرم، وانفقت البرايات على أنه لم يكن في الحل الأصلي وهو الحل قبل الإحرام، فجعل أصحاب (الثلاثة) العمل بالناسى أولى وهو أنه كان محرماً.

وقالوا في تعارض الخرج والتعديل بأن أحبر أحد إن هذا الشاهد عدل، وأحبر آخر بأنه مجروح؛ إن الخرج أولى وهو المثبت أمراً عارضاً رائداً على العدل وهو الخرج؛ فإن المعدل الساقى للمخرج لا يكون واقعاً على ما يُخرج العدل عن عدالته، والساء على ظاهر الحال، إذ لا طريق للمركب (المعدل) إلى الوقوف على جميع أحوال الشاهد في الأوقات، فلا يعادل التركيب الخرج الذي منه على الدليل، وهو المعاينة، فكان الخرج أولى، وخبر المعدل نافي؛ لأنه يُبقى الأمر الأول وهو العدل؛ إذ العدالة هي الأصل، فعملوا بالثبوت وهو خبر الجراح

الأصل الذي يبتنى عليه عمل الأئمة في ترجيح النافى على المثبت

ولما اختلف عمل الأئمة المتقدمين في ترجيح النافى على المثبت وعكسه، فلا بد من أصل وقاعدة يبتنى عليها اختلافهم، فأشار المصنف إلى هذا الأصل (القاعدة) وقال: والأصل في ذلك أي القاعدة في ذلك الاختلاف، يعنى بتفريع اختلافهم على هذا الأصل، وهو أن النفى (الخبر النافى) الواقع في مقابلة الإثبات (الخبر المثبت) لا يحلوا عن ثلاثة أوجه:

(١) إما أن يكون من جنس ما يُعرف بدليله، بأن يكون ذلك النفى مسياً على دليل.

(٢) أو يكون من جنس ما لا يُعرف بدليله بأن يكون مسياً على استصحاب الحال الذي هو ليس بدليل.

(٣) أو يكون مما تشته حاله بأنه منى على دليل أو على استصحاب الحال؟ فإن كان من جنس ما يُعرف بدليله كان مثل الإثبات؛ لأن المعتر هو الدليل، لا صورة النفى، فمعارضة الإثبات، وإن كان مما لا يُعرف بدليله لا يعارض الإثبات؛ لأن ما لا دليل عليه لا يُقابل ما يُثبت بالدليل، وإن كان مما تشته حاله، وجب التفحص عن حال المخبر، فإن ثبت أنه بنى خبره على ظاهر الحال، لم يقبل خبره، لأنه اعتمد على ما ليس بحجة، وهو استصحاب الحال، وإن ثبت أنه أخبر عن دليل المعرفة كان خبره مثل خبر المثبت، فيقع التعارض بينه وبين المثبت، وإلى هذا التفصيل الطويل، أشار المصنف بقوله: والأصل في ذلك أن النفى (١) متى كان من جنس ما يُعرف بدليله (٢) أو كان مما تشته حاله، لكن عُرف أن الراوى اعتمد (على) دليل المعرفة كان (النفى) مثل الإثبات (فيعارضه) (٣) وإن كان مما تشته حاله، ولم يُعرف اعتماد الراوى على دليل المعرفة، فلا يكون مثل الإثبات (ولا يعارضه)، ثم بدأ المصنف في تفريع حديثى بربرية وميمونة على هذا الأصل، وقال: فالنفى في حديث بربرة مما لا يُعرف إلا بظاهر الحال (أي جعلت الحالة

السابقة وهو أن روجها قل إعتاقها كان عبداً، فعند الإعتاق كان على هذه الحالة، فلم يعارض الإثبات، وهو الخبر المثبت لخريته، وفي حديث ميمونة أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم عرف بدليبه وهو هيئة المحرم، فوفقت المعارضة بين النفي والإثبات (بمعنى الإحرام وإثباته) وحمل رواية ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم تزوجها وهو محرم، أولى (أي الأحاد بالإثبات أولى) لأنه (يزيد من الأصم) لا يعذله (لا يسوي ابن عباس) في الصب والإتقان.

(٤) وطهارة الماء وحل الطعام والشراب من جنس ما يُعرف بدليل، أي من جنس ما اشتهت حاله، ولكن يُعرف بدليبه، بمعنى إذا أحر محرم بطهارة ماء وأحر سحاسته، أو أحر أحد محل طعام أو شراب، وأحر الأحر بحرمنه، فالإحبار بالطهارة والحل ناف، أي بمعنى السجاسة والحرمة، ويبقى الأمر الأصلي وهو الطهارة والحل، والإحبار بالسجاسة والحرمة مُثبت؛ لأنه يُثبت الأمر العارض، وهو السجاسة والحرمة، فالنفي (الخبر الذي ينفي السجاسة والحرمة) في هذه الصورة، من جنس ما يمكن أن يعرف بدليبه؛ لأن الإنسان إذا أخذ الماء من نهر جار في إناء طاهر، ولم يعب ذلك الإناء عنه كان عارفاً بطهارته بدليل موجب للعلم، ويحتمل أن يكون النفي (بمعنى السجاسة) بناءً على ظاهر الحال (١) فإن ثبت أنه أحر بناءً على ظاهر الحال، وهو أن الأصل في الماء هو الطهارة لم يقبل خبره؛ لأنه إحد عن استصحاب الحال، لا عن دليل، فلا يعارض الخبر المثبت (٢) وإن ثبت أنه أحر من معرفته يقع التعارض بين الخبرين (النفي والإثبات) أي خبر الطهارة والحل وخبر السجاسة والحرمة في الماء والطعام والشراب، وعند ذلك أي عند ثبوت التعارض يجب العمل بالأصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام والشراب؛ لأن استصحاب الحال وإن لم يصلح دليلاً مثبتاً، ولكنه يصلح مرجحاً، فترجح الخبر النافي به، وهذا شرح قوله: مثل السجاسة والحرمة، فيقع التعارض بين الخبرين (حر النفي والإثبات) فيهما في السجاسة والحرمة، وعند ذلك يجب العمل بالأصل.

ولا اعتبار للترجيح بزيادة عدد الرواة

ومن الناس (كأبي عبد الله الجرجاني^١ وأبي الحسن الكرخي^٢ وأكثر الشافعية) من رجع (الخبر) بفضل عدد الرواة لأن القلب إليه أميل و (رجح) بالذكر والحرية مع رعاية العدد، دون الأفراد، (أي دون اعتبار كل واحد فرداً برده) يعنى خبر الرجلين الحرين أرجح وأقوى من خبر العبدین، ومن خبر المرأتين الحرتين، وأما خبر الأفراد (بدون لحاظ العدد) فخبر الرجل الواحد والمرأة الواحدة سواء، وخبر الحر الواحد والعبد الواحد سواء.

مذهب عامة أصحابنا في الترجيح بكثرة الرواة والذكورة والحرية

وعند عامة أصحابنا وبعض الشافعية لا يترجح أحد الخبرين على الآخر بكثرة الرواة ولا بالذكر ولا بالحرية، وإنما العبرة بالعدالة والعدد المعترف في المتواتر والمشهور دون أحوار الأحاد كالشهادة؛ لأن به أى بما ذكر من وصفى الذكورة والحرية مع رعاية العدد تتم الحاجة إلى الكثرة.

واستدل هؤلاء الناس بمسائل الماء، فإن فيها الاعتبار للأكثر إذا كانوا ذكوراً أحراراً، فإنه إذا أخبر واحد بطهارة الماء، واثنان بنجاسته، أو على العكس يعمل بحبر الاثنين، ولو أخبر عبد ثقة بطهارة الماء، وحر ثقة على نجاسته، أو على العكس يتحقق التعارض، ويعمل السامع بأكبر رأيهم، وكذا لو أخبر عبدان بشيء وحرران ثقتان بصدقه، يؤخذ بقول الحرين كما في "المبسوط".

ثم رد المصنف على بعض الناس، وقال: إلا أن هذا (أى ما ذكر هؤلاء من الترجيح بمصل العدد والذكورة والحرية مع رعاية العدد) متروك بإجماع السلف (فإن الماظرات جرت (بين العلماء) من وقت الصحابة إلى يومنا هذا بأخبار الأحاد، ولم يرو في شيء منها اشتغالهم بالترجيح بزيادة العدد، ولا بالذكر والحرية، ولو كان ذلك صحيحاً لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط

والإنفاق وبريادة الثقة، وأما ترجيح خبر الأئمة على خبر الواحد، وترجيح خبر
الحريين على خبر العديين في مسألة الماء، إنما يظهر في حقوق العباد فقط، وأما في
أحكام السرقة كاللحلل والحرام، فحبر الواحد وحبر المشي، وحبر آخر والعدد،
وحبر الرجل والمرأة في وجوب العمل به سواء.

وي أن المحقق المذكورة من أنواع الكتاب والسنة، إنما يمكن الاستعادة منها،
وإفادة بها بالبيان «لتبين للناس ما يركب إليهم» «هذه بيان للناس» أو رد المصنف
بعدها باب البيان، وقال: وهذه المحقق بجملة ما تحتل البيان، وهذه باب البيان.

البيان وتعريفه وأنواعه

البيان في اللغة الإظهار والإيضاح، كما في قوله تعالى «وعلمه البيان»
أي علم الله تعالى الإنسان جلة وبطرة إظهار ما في ضميره لبي نوعه، وبيان ما
يحتاج إليه في دياه وعقاه، ومبهر به عما يشارك في الحياة من سائر الحيوانات.
وهو الشريعة هو إظهار الشارع وبيانه أحكامه للمتكلمين بأساليب مختلفة،
كما أشير به في قوله تعالى «لتبين للناس ما يركب إليهم» وفي قوله تعالى
«هذه بيان للناس وهدى» وفي قوله تعالى «ثم إن عيسى به»

وهو الاصطلاح هو عبارة عن إظهار المتكلم مراده للسامع بحيث يفهمه
المحاط، قال عمر بن الخطاب في دعائه بالنسبة إلى كشف حقيقة الربا اللهم بين ما في
الربا بياناً صادقاً أي بياناً لا يبقى بعده شك ولا إبهام، يعنى بياناً واضحاً كاملاً،
ولا بد في البيان من ثلاثة أمور (١) الإعلام، وهو التبيين والإيضاح (٢) ودليل
يحصل به الإعلام، كالكلام والفعل والإشارة والرمز، فإن كلها دليل ومبين مراده
فاعله (٣) وعلم يحصل من الدليل (أي دليل كان) أي ثمرة البيان وفائدته العلمي
هو العلم الحاصل من الدليل.

وعرف البيان أكثر الفقهاء والمتكلمين هكذا: هو الدليل الموصل بصحيح
الظن به إلى اكتساب العلم بما هو دليل عليه، وكل أمر مفيد من كلام الشارع

وفعله وإشارته، وسكوته (على فعل أو قول أحد) وإشارته بأمره، ونسبه بمحوى الكلام على عنة الحكم ببيان؛ لأن جميع ذلك دليل، مع دلالة بعضها وإدوته الحكم على عنة الظن، ولكن من حيث إن ذلك المعص (كحبر الواحد والقياس) يعيد العلم بوجوب العمل هو دليل وبيان.

أنواع البيان وهو على خمسة أوجه: بيان تقرير، وبيان تفسير، وبيان تعبير، وبيان تدليل، وبيان الضرورة، فالإضافة في الأربعة الأول من قبيل إضافة الحسن إلى نوعه كعلم الطب، وفي الخامس من قبيل إضافة المست إلى سببه؛ لأن الضرورة تقتضي البيان وتكون مسأله

١- بيان التقرير وتعريفه: أمّا بيان التقرير فهو تأكيد الكلام بما يقطع حتمان للمجاز أو الخصوص، وسمى بيان التقرير لأن هذا البيان مقرر ومثبت لما اقتضاه الظاهر لقطعه احتمال غيره من المحار أو الخصوص

مثاله ﴿ولا طائر يطير بجناحيه﴾ فإن لفظ الطائر يحتمل الاستعمال في غير معناه الحقيقي الطاهر، كما يقال للريد (الفرس الحامل لمكاتب الريد) طائر لإسراعه في مشيه، وكذلك يقال: فلان يطير بهمة، أى يسرع في عمله بعزمه، فكان قوله: يطير بجناحيه مقررًا ومثبتًا للمعنى الحقيقي للطائر، وقطعًا لاحتمال المجاز.

وكذلك قوله تعالى: ﴿مسجد الملائكة كلهم أجمعون﴾ فإن اسم الجمع وهو الملائكة كان شاملاً لجميع الملائكة على احتمال أن يكون المراد بعضهم، وأيضاً كان احتمال أن مسجد كلهم، ولكن منصرفون، فقوله: كلهم أجمعون قرر وأثبت معنى العموم في السجود والاحتماع حتى صار بحيث لا يحتمل الخصوص، أى قطع احتمال الخصوص مثل قطع احتمال المجاز في المثال الأول.

حكم بيان التقرير: وحكمه أنه يصح موصولا ومفصولا (بالاتفاق لأنه مقرر للحكم الثابت الطاهر، فلا يقع تأخير أى خلل في نفس الحكم، فيصح مفصولا كما يصح موصولا).

٢- تعريف بيان التفسير وهو بيان ما فيه حفاء من المشترك والمحمل، والمشكك، والخصي، وليس له اختصاص بالمشترك والمحمل كما يدل عليه ظاهر كلام المصنف، بل ذكرهما على سبيل المثال لما يحتاج إلى التفسير، فيشمل التفسير حقوق بيان النبي ﷺ ديات الله تعالى كما فسّر ﷺ قوله تعالى ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ بقوله وفعده، قل في الصلاة «صلّوا كما رأيتموني أصلي» وقال في الزكاة «هاتوا ربع عشور أموالكم» وكتب كتاباً لعمر بن حزم، وبين فيه نصاب الزكاة ومقاديرها.

حكم بيان التفسير: ذكر المصنف أولاً حكم بيان التقرير، ثم شبه به حكم بيان التفسير، وقال: وكذلك بيان التفسير أي مثل بيان التقرير بيان التفسير، في أنه يصح موصولاً ومفصلاً بالاتفاق، فهي آيات القرآن الحكيم أمثلة كثيرة لبيان التفسير موصولاً ومفصلاً، وكذلك الأحاديث النبوية صدرت بعضها تفسيراً موصولاً، وبعضها مفصلاً.

٣- ابيان التفسير وتفسيره: وهو أن يعبر ببيانه معنى كلامه.

مثاله: أنت طالق إن دخلت الدار، فكلامه (أنت طالق) كان يعيد التحجير، فبالشرط غيره إلى التعليق، قال تعالى: ﴿فَلْيَتْلُو فِيهِمْ الْقُرْآنَ كَلِمَاتٍ﴾ فغير الله الألف بإحراج خمسين منه، فلهذا قال المصنف: وأما بيان التفسير فبحر التعليق والاستثناء.

حكم بيان التفسير وأشار إلى حكمه، ويقول: فإنما يصح شرط الوصل، أي لا يصح بيان التفسير مفصلاً - هذا هو حكمه - لأن الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لا يعيد معنى بدون الوصل بالجاء والمستثنى منه، فيجب أن يكون موصولاً بإجماع الفقهاء.

وروى عن بعض الصحابة والتابعين جواز الاستثناء مفصلاً، منهم ابن عباس وأبو العالية والحسن وطاوس وعطاء، ويقولهم قال الإمام أحمد ابن حنبل

الاختلاف في تغيير العام من العموم إلى الخصوص

(١) ولا خلاف في أن العام إذا عير وحصر عنه شيء بدليل مقارن أي موصول، يجوز بعد ذلك تخصيصه بدليل متراج أي موصول عنه، فيس هذا محل انزعاع، فأما العام الذي لم يُحصَ منه شيء، فلا يجوز تخصيصه بدليل متراج أي موصول عنه عند الشيخ أبي الحسن الكرخي، وعامة المتأخرين من أصحاب وبعض أصحاب الشافعي، وقال بعض أصحابنا وأكثر أصحاب الشافعي والأشعرية وعامة المفسرين: إنه يجوز تخصيصه متراجاً (مفصولاً) كما يجوز متصلاً، ومعنى عدم جواز تخصيصه متراجاً أنه إذا ورد متراجاً لا يكون بيان أن المراد من العام بعضه ابتداءً (قبل التخصيص)، بل يكون سبباً للعموم للحكم ومقتضراً له ببعض.

وفائدته أن العام لا يصير بهذا التخصيص ظيماً؛ لأن صيرورته ظيماً باعتبار احتمال خروج أفراد آخر عنه بالتعليل (لأجل العلة) ودليل السج لا يقل التعليل، فلا ينطرق به احتمال التخصيص إلى الباقي، وهذا أي الاختلاف في تخصيص العام وتغييره متراجاً ساء على الاختلاف في موجب العام، فعدم موجب ظني في التخصيص لا احتمال لإرادة البعض منه، كما هو ظني بعد التخصيص، فكان تخصيصه بياناً محضاً مقررراً لكونه ظيماً؛ لأنه يفي على أصله ظيماً كما كان، فيصح موصولاً ومفصولاً، وعندما موحه قطعي قبل التخصيص كموجب الخاص، وبعد التخصيص يصير ظيماً على ما مرّ بيانه في أوّل الكتاب، فكان التخصيص تغييراً له من القطع إلى الاحتمال (احتمال الظن) فيصح موصولاً، ولا يصح مفصولاً (كما هو مقتضى بيان التقرير) كما أن التعليق والامتناء لا يصحان مفصولاً

وما ذكرنا شرح وتفصيل لكلام المصنف الآتي (١) اختلف في خصوص العموم، فعندنا لا يقع متراجاً، وعند الشافعي يجوز فيه التراجي، وهذا ساء على أن العموم مثل الخصوص (أي العام مثل الخاص) عندما في إيجاب الحكم قطعاً، وبعد الخصوص (بعد التخصيص) لا يفي القطع في العام، فكان

(التحصيص) تعبيراً من انقطع إلى الاحتمال (احتمال الظن) فينبذ التحصيص (الذي هو تعبير في الحقيقة) بشرط الوصل (أي شرط أن يكون التحصيص موصولاً لا مفصولاً)

(٢) وعنى هذا (لأصل) أي على أن الاتصال في التحصيص شرط، فإن علماء فيمن أوصى بحائمه لإسكان وبالعصّ منه لأخر، ولكن موصولاً إن الإيصاء الثاني يكون خصوصاً أي تحصيماً للإيصاء الأول، فيكون العَصّ الثاني أي لموصى له الثاني لأن التحصيص أي التعبير كان موصولاً

(٣) وإن فصل أي تأخر في الإيصاء الثاني (إيصاء لعصّ) لم يكن هذا الإيصاء خصوصاً أي تحصيماً للإيصاء الأول، بل صار الثاني معارصاً للأول لأن في الأول حمل العَصّ مع الخاتم للموصى له الأول، ثم جعل العَصّ أي أوصاه للثاني، فيكون العَصّ بهما (بين الأول والثاني)

(٤) واحتملوا في كيفية عمل الاستثناء أيضاً (١) قال أصحابنا: الاستثناء يجمع التكلم بحكمه بقدر المشتى، فيكون نكلاً بالباقي بعده (بعد الاستثناء).
(٢) وقال النافعي: الاستثناء يجمع الحكم بطريق المعارضة بمرلة دليل الخصوص.

(٣) كما احتملوا في التعليق بالشرط على ما سبق

تعريف الاستثناء وشروطه: وهو قول ذو صيغ محصورة دال على أن المذكور بعد أداة الاستثناء لم يُرد بالقول الأول (المشتى منه) وقيل: هو لفظ لا يستقل بنفسه بل متصل بجملة قبله بإلا أو إحدى أحواتها ودال على أن مدلوله غير مراد بما اتصل به، وله شروط ثلاثة:

١- أحدها الاتصال (كون الاستثناء موصولاً لا مفصولاً).

٢- وثانيها أن يكون المشتى داخلاً في الكلام الأول، لولا الاستثناء كقولك: رأيت القوم إلا ريداً، ورید من القوم، ورأيت عمراً إلا وجهه، والوجه جزء من عمرو، فإن لم يكن داخلاً (أي لم يكن المشتى من جنس المشتى منه) كان

الاستثناء منقطعاً، ولا يكون الاستثناء حقيقةً، فهذا الشرط (شرط) لكونه استثناءً حقيقياً، لالصحته.

٣- والثالث أن لا يكون المستثنى مستغرقًا وشاملاً لجميع أفراد المستثنى منه، لأن الاستثناء تكلم بالباقي بعد الاستثناء، وفي استثناء الكل من الكل لا يبقى شيء في حيز المستثنى منه، فيكون إنكاراً للكلام الأول.

الاختلاف في كيفية عمل الاستثناء

واختلف في كيفية عمل الاستثناء أى في موجهه، كما اختلف في تخصيص العموم، وأشار إلى هذا التشبيه بقوله: "أيضاً".

(١) فعند الاستثناء يمنع التكلم (بحكم المستثنى) مقدره (بقدر المستثنى) (كأنه لم يتكلم بالمستثنى الدال على حكمه) فيجعل متكلماً بما بقي بعد الاستثناء المثال التطبيقي: فإذا قال: جاءني القوم إلا زيداً، فكأنه لم يتكلم عن زيد وعن مجيئه، بل تكلم بمجيء القوم الذين ليس فيهم زيد، وهذا معنى التكلم بالباقي، ويعدم الحكم (المحى) في المستثنى (أى زيد) لعدم الدليل الموجب لمجيئه مع التكلم بزيده صورةً.

(٢) وعند الشافعي^٢ موجب الاستثناء امتناع الحكم في المستثنى لوجود المعارض وهو المستثنى منه الذي أثبت له الحكم، كامتناع حكم العام فيما حص منه لوجود المعارض صورةً وهو دليل الخصوص، وهو المراد بقوله: "بمزالة دليل الخصوص" أى الاستثناء معارض للمستثنى منه كدليل الخصوص للعام.

وأصل الخلاف في التعليق بالشرط، فإن التعليق عنده لا يخرج الكلام من أن يكون سبباً للوقوع، بل يمتنع الوقوع (وقوع الحكم) لما منع، وهو التعليق، أى عدم وجود الشرط، فكذا الاستثناء مانع عن وقوع حكم المستثنى.

(٣) وعندنا التعليق بالشرط يخرج الكلام من أن يكون سبباً للإيقاع، فيمضى ثبوت الحكم (وقوع الطلاق مثلاً) في محله وهو منكوحته لعدم العلة مع صورة

التكلم بها (في قوله أنت طالق) يعنى عند الشافعى مع الشرط صدور الحكم عن السب، وأما نفس السب فهو جود، وعندما مع الشرط السب عن كونه سب قبل وجود الشرط.

فكذا الاستثناء يجمع صدر الكلام عن مسيئته في حق المشتى، وهذا عندما وعند الشافعى الاستثناء لا يجمع نسبة صدر الكلام في حق المشتى، إلا أن عارض المشتى عارض صدر الكلام في مدلوله
المثال التطبيقي إذا قال المقر: لعلان على ألف إلا مائة، صار الكلام عند كانه قال ابتداءً. لعلان على تسع مائة، فكأنه لم يتكلم بالألف في حق لزوم الدية، وكأنه لم يذكر الألف الذي أخرج عنه المائة.

وصار الكلام عنده كأنه قال. له على ألف، إلا مائة؛ فإنها ليست هي، فلا يلزم الدية للدليل المعارض لأوّل كلامه (وهو لعلان على ألف) و (إلا مائة) دليل معارض له لأنه يصير بالاستثناء (استثناء صدر الكلام) كأنه لم يتكلم بالمائة، والذي ذكرناه هو تفصيل قوله: "واختلفوا في كيفية عمل الاستثناء أيضاً:

(١) قال أصحابنا: الاستثناء يجمع التكلم بحكمه بقدر المشتى، فيكون تكلماً بالباقي بعده.

(٢) وقد انفصل عن الاستثناء يجمع الحكم بطريق المعارضة (كأن المشتى يعارض المشتى به) بمنزلة دليل الخصوص (يعارض العام) كما اختلفوا في التعليق بالشرط على ما سبق، فصار عندما تقدير قوله: لعلان على ألف درهم، إلا مائة له على تسع مائة وعنده (تقدير الكلام) إلا مائة؛ فإنها ليست على

(١) وعلى هذا (الأصل أى أن عمل الاستثناء بطريق المعارضة عنده) اعتبر (الإمام الشافعى) صدر الكلام عاماً في القليل والكثير، في قوله ﷺ: «لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواءً وسواء» فإن معناه عنده: لا تبيعوا الطعام بالطعام (مطلقاً) إلا طعاماً مساوياً بطعام مساوٍ، فإن لكم أن تبيعوهما، فثبت من صدر الكلام حرمة البيع عامة في القليل والكثير أعنى ما يدخل تحت الكيل من الكثير، وما لا يدخل

تحت من القليل، مثل الحصة والحمتين؛ لأن (الطعام) اسم جبر وقد دحه لام التعريف، فاستوى الجميع من القليل والكثير، فلما استثنى المساوى، امتنع الحكم فيه بالمعارضة، فبقى ما وراءه داخلاً تحت الصدر، ثم المراد من التساوى هو تساوى في الكيل بالاتفاق، فثبت المعارضة في الكيل خاصة أي فيما يدخل تحت الكيل، فيبقى بيع الحصة بالحمتين داخلاً في صدر الكلام فيحرم

(٢) وقلنا (في الجواب): هذا استثناء حال (أي ليس المستثنى منه الأفعلة) بل المستثنى منه في الحديث هو الأحوال، أي لا تبعدوا الطعام بالطعام في حال من الأحوال (من المحاربة والمفاضلة والمساواة) إلا حال المساواة بآلة يُعرف بها المساواة وهي الكيل، فبقى القليل الذي لا يمكن معرفة مساواته بالكيل خارجاً عن السبيل، وجاز بيعه مطلقاً، وإذا كان الاستثناء في الحديث حالاً، فيحمل صدر الكلام على عموم الأحوال، وذلك أي عموم الأحوال لا يصلح، ولا يمكن إلا فيما يدخل تحت المقدار وهو ما يسوى بالكيل لأن آلة نسوية الطعام هو الكيل

واحتج أصحابنا بقوله تعالى: ﴿فَلْيَبْثُ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾ فبه تعالى استثنى الخمسين من الألف في الإخبار عن لبث نوح في قومه قبل الطوفان، فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء في الإخبار ولا اختص بالإيجاب، وذلك لأن صحة الخبر عما كان بناءً على وجود المُخْبَر به في الزمان الماضي، والمضى، والمنع بطريق المعارضة إنما يتحقق في الحال، لا في الزمان الماضي، وكذا في الإخبار عن أمر في المستقبل لا يتصور المنع فيه بطريق المعارضة أيضاً؛ لأنه ليس بموجود، فثبت أن جعله معارضة لا يستقيم في الإخبار؛ لأن التكلم بما بقى بحكمه لم يقل الامتناع عما منع، بخلاف الإنشاء لأنه إثبات في الحال، فإذا عارضه ما منع يحتمل أن لا يثبت.

(٣) والخمسين أي استثناء الخمسين تعرض للعدد المثلث بالألف بأن جميع ما يدل عليه الألف ليس بمراد، فبالاستثناء مع العدد الذي هو مدلول الألف عن الثبوت كاملاً، فلا يثبت بالألف (بعد الاستثناء) إلا الباقي، لا لحكمه أي لا أنه

تعرض لحكم الألف بالمعارضة مع بقاء الألف دالا على مدلوله الكامل، وهو عدد عشر مئات، واحاصل أن دخول الاستثناء على الألف صارف له عن مدلوله إلى الباقي بعد الاستثناء، ومابع له من أن يكون دالا عليه؛ لأن مدلوله ثابت، وامتنع الحكم في البعض بالمعارضة (معارضة الاستثناء) على مثال التعليق بالشرط بأنه يجمع الحراء قبل وجود الشرط، ويجمع انعقاد السبب موجبا للحكم في الحال، بل يعتقد سببا بعد وجود الشرط.

فصار المشي (خمسين عاما) مع المستثنى منه (ألف سنة) كلاما واحدا دالا على الباقي، كما أن لفظ "تسع مائة وخمسين" دال عليه.

(٤) وقوله: "بحلاف العام كاسم المشركين إذا حصر منه نوع (كأهل الدمة) كان الاسم (اسم المشركين) واقعا ودالا على الباقي بلا حلل.

هذا جواب عن قوله (الشافعي): الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص يعني إنما يعمل دليل الخصوص بطريق المعارضة صورة لأنه إذا عارض العام في بعض أفراد جمع الحكم، بقي الاسم دالا على الباقي بلا حلل، فلم يكن التخصيص تعرضا للتكلم بلفظ العام، بل يكون تعرضا للحكم مع بقاء الصيغة على حالها، فيمكن أن يجعل بطريق المعارضة، وفيما نحن فيه (من الاستثناء) لا يطلق الاسم على الباقي بعد الاستثناء، فيكون تعرضا للتكلم حكما لامحالة.

أنواع الاستثناء ثم ما يطلق عليه لفظ (الاستثناء) نوعان: (١) متصل: وهو الأصل أي الاستثناء الحقيقي، وتفسيره (تعريفه) ما ذكرنا أي ما أشرنا إليه في قولنا: "فيكون تكلما بالباقي بعد الاستثناء فإنه يشير إلى أن الاستثناء الحقيقي ما يمكن أن يجعل تكلما بالباقي بعده (بعد الاستثناء).

(٢) والثاني منفصل، ويسمى منقطعاً، وهو ما لا يصلح استخراجاً من الأول، أي من صدر الكلام، بأن لا يكون المشي من جس المشي منه، وهذا معنى قوله: (لأن الصدر (صدر الكلام) لم يتأوله) كقولك: جاءني القوم إلا

حصاراً، والحصار لم يشأله صدر الكلام وهو القوم، لأنه ليس من حسم، فحتم
لاستثناء المنفصل بمرلة كلام متداً (متناهي) لا تعلق له بأول الكلام في حكمه،
ير بعمل بعده، فتعلقه بصدر الكلام صورة لا معنى، فكان المتكلم آخر من
أمر من عن معنى القوم وعدم مجيء الحصار، فصامت بأول الكلام هذا، لأنه
في بعد الإثبات، وإطلاق اسم (الاستثناء) على هذا النوع بطريق المعار، لمشابهة
لاستثناء الحقيقي صورة ولوقوعه، بعد أداة الاستثناء، (إلا) به بمعنى لكن،
ومثله في القرآن المجيد قوله تعالى: ﴿فإنهم عدو لي إلا رب العالمين﴾ أي لكن
رب العالمين، أي كل ما عدتكم أنتم وعدة أباءكم الأقدمون الذين ماتوا، ماتوا في
سبب الدهر على الكفر، فإن أعدائهم واجتنب عبادتهم وتعطبتهم إلا رب
العالمين، فإن أعداء وأعظمه، (إلا رب العالمين) استثناء منقطع وإلا بمعنى (لكن)
فإنه تعالى ليس من جنس الأصنام، فلا يمكن أن يكون متصلاً.

٤- بيان الضرورة وتعريفه وأنواعه: وهو في اللغة: البيان الذي يقع بسبب
ضرورة ما، وفي الاصطلاح: هو نوع بيان يقع بغير ما وُصِفَ للبيان، فإن الموضوع
بيان هو الطق والكلام، وهنا يقع البيان بالسكوت الذي هو ضد الطق، كما
سنأتي أمثله.

وهذا على أربعة أوجه: (١) منه (الأول) ما هو في حكم المنطوق، نحو
قوله تعالى: ﴿وورثه أبواه فلأمه الثلث﴾ فصدر الكلام (ورثه أبواه) أوجب شركة
الأب والأم في التركة، ثم تخصيص الأم بالثلث (فلأمه الثلث) دل (من غير ذكر
أي لفظ) على أن الأب يستحق الباقي (بعد نصيب الأم، وهو الثلثان) فصار
قوله تعالى: ﴿فلأمه الثلث﴾ بياناً لسهم الأب مع صدر الكلام لا بمحصن السكوت
(من سهم الأب).

(٢) ومنه (الثاني): ما يثبت بياناً بدلالة حال المتكلم (دون ذكر أي لفظ) أي
بدلالة حال الساكت الذي جعل سكوته في الدلالة على المقصود كاللزام، فسمى
(المبتر) نفسه بالمتكلم مجازاً، مثاله: نحو سكوت صاحب الشرع (الشيخ) عن

التعبير عند أمر بعائنه، فإنه يدل على أحقية ذلك الأمر (قولا كان أو فعلا) والأحاديث التقريرية كلها من هذا النوع، مثل ما شاهد السبي عليه السلام من بيع ومعاملات كان الناس يتعاملونها فيما بينهم، ومن مأكّل ومشارب، فأقرهم السبي عليه السلام على ذلك، وهذا بيان مثل البيان بالقول والفعل، وكذلك السكوت في موضع الحاجة إلى البيان يدل على البيان، مثل سكوت الصحابة عن تقويم مائة البدن في ولد المفرور.

صورته. رجل تروح أمةً بطن أنها حرة، فولدت من ذلك الروح ولداً، حتى كبر الولد، وجاء صاحب الأمة، وأحد أمته وقيمة الولد، ولكن لم يأخذ قيمة منافع خدمة الولد؛ فإنه كان يخدم الرجل سديه، وبما أن الرجل اغترّ وانخدع بحرية المرأة، وكانت أمةً، فصاحب الأمة يستحق أمته وقيمة الولد رقيقاً، وليس له قيمة خدمته ومنافع بدنه؛ لأنه لما وقعت تلك الحادثة في عهد الصحابة، فأفتوا برّد الأمة ورّد قيمة الولد، وسكتوا عن تقويم وتعيين قيمة منافع بدن الولد وخدمته، فهذا دليل على إجماعهم على عدم وجوب قيمة منافع بدن الولد وعدم عوض خدمته لأبيه، فالرجل في هذه الصورة مفرور أي محدود، وولده ولد المفرور، أي ولد رجل اغترّ بأمةً بطن أنها حرة.

(٣) ومه (الثالث) ما يثبت ضرورة دفع العرور عن الناس، مثل السكوت الشنيع عن طلب الشععة بعد العلم بالبيع، فجعل سكوته رداً للشععة لدفع العرور عن المشتري بأن يترك الشراء مخافة الشقيع، ومثل سكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشتري، ويسكت عن عجزه ومنعه، فهذا دليل رضاه، وإن لم يجعل سكوته بياناً لرضاه فيعامل الناس عبده بالبيع والشراء، ثم يبيع عبده، فلا يقدر على تسليم المبيع والثمن، فيعتز الناس به، فجعل سكوت المولى عن الحجر عبده كالبيان بالكلام.

(٤) ومه (الرابع) ما يثبت ضرورة طول الكلام وكثرته مثل قول علماء ما فيمن قال (في إقراره): له على مائة ودرهم، أو له على مائة وقعير حنطة، إن العطف (عطف درهم) و (قعر حنطة) جعل بياناً للأول (وهو المائة)

وقال الشافعي ^ع : القول قوله (قول المقر) في بيان المائة، كما إذا قال : له عني مائة وثوب قديماً إن حذف المعطوف عليه متعارف، ضرورة كثرة العدد وطول الكلام، وذلك فيما يشتر وجوبه في الدمة في عامة المعاملات، كالمكيل والمورون، دون الثياب، فإنها لا تثبت في الدمة إلا بطريق خاص وهو السلم.

هـ - بيان التبديل الذي هو نسخ هذا هو القسم الخامس من أنواع البيان، بيان التبديل : هو إثبات شيء بدل شيء آخر، والنسخ : هو الإزالة والنقل، سواء كان بدل أو غير بدل، فالنسخ أعم من التبديل لغةً.

مفهوم النسخ : وهو في اللغة : الإزالة، يقال : نسحت الشمس الطل، أي أزالته ورفعته، ونسخت الريح الآثار إذا محتها، ونسخ الشيب الثياب أي أعدمه، ويأتي بمعنى النقل، وهو تحويل الشيء من مكان إلى مكان، أو من حالة إلى حالة مع بقاء ذاته، ومنه قوله تعالى : ﴿ إِنَّا كُنَّا نَعْمَلُهُمْ ﴾ أي بنقل في محائف أعمالكم ما كنتم تعملون، ومنه تناسخ المواريث لانتقالها من قوم إلى قوم.

وفي الشريعة. هو عبارة عن رفع حكم شرعي متقدم وإزالته بدليل شرعي متأخر، وهو في حق رفع حكم شرعي إلخ وأما في حق صاحب الشرع فهو بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوماً عند الله، إلا أنه أطلقه، أي ذكر ذلك الحكم مطلقاً من غير بيان انتهاء مدته، كما أنه تعالى ذكر مدة عدة المتوفى عنها زوجها، وقال : ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِحْرَاجٍ ﴾ ولم يذكر تعالى بأنها تنسخ بعد مدة كذا، وكان عده معلوماً أنها منى تسح، ولكن لم يذكرها، ثم قال تعالى بعد مدة : ﴿ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا ﴾ فتروى هذه الآية عندنا نسخ وتبديل حكيم بحكم، وعند صاحب الشرع بيان مدة الحكم بالاعتداد عاماً، بأن مدة العمل بتلك العدة قد انتهت، فالآن اعملوا بجملة أربعة أشهر وعشراً، ولهذا قال المصنف : فصار ظاهره (ظاهر الحكم المنسوخ) البقاء في حق البشر، فكان في إنزال التامخ تبديلاً للحكم السابق (الاعتداد مدة عام) في حقنا، وبياناً محضاً (لانتفاء مدة

الحكم المسوح) في حق صاحب الشرع، وهذا (أي كون السح تبديلاً في حقها،
وبياناً محضاً في حق صاحب الشرع) كالقتل (كقتل إنسان) فإنه بيان محض للأجل
(لأجل المقتول) في حق صاحب الشرع، تعبير وتبديل في حق القاتل، فالقتل بيان
محض للأجل المعلوم في حق صاحب الشرع؛ لأن المقتول ميت بأجله بلا شبهة
عمداً، إذ لا أحل له سواء، كما نص الله تعالى ﴿فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون
ساعة ولا يستقدمون﴾ والموت الذي حصل في المقتول بحلق الله تعالى كما يحصل
في الميت حتف أمه أي الميت العادي، لا بفعل القاتل، وتغيير وتبديل في حق
القاتل بإبطان عمره وقطع حياته بالموت؛ لأنه هو المباشر لسبب الموت، حتى يجب
الفصاص، إن كان القتل عمداً، والدية على عاقلته إن كان خطأ

جواز النسخ عقلاً وشرعاً وأمثله في الشرائع السالفة

١- أمّ الدليل العقلي فهو أنه لا يترتب على وقوعه محال؛ لأن أحكام الله
تعالى إن لم يراع في شرعيتها مصالح العباد، فذلك تابع لمشيئة الله تعالى، وكذلك
النسخ يقع بفعل الله تعالى ﴿لَا يُسْتَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ والله يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد، فقد يأمر بفعل في وقت، ويمنع عنه في وقت آخر، كما أمر
بصيام شهر رمضان، ونهى عن صوم يوم العيد، وإن روعى فيها مصالح العباد،
فلا شك أن المصالح تختلف باختلاف الأشخاص والأوضاع والأزمان، فبناءً على
رعاية تلك المصالح يقع النسخ.

٢- وأمّ الدليل النقلى فقولته تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا
يُرْسِلُ﴾ وقوله تعالى: ﴿مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نَسَّهَا أَوْ بَدَّلَ بِهَا مِثْلًا خَيْرًا مِنْهَا﴾ فهاتان
الآيتان تصرّحان بالنسخ في كتاب الله تعالى.

٣- ويقول شارح الحسامي عبد العزيز البخاري: ثم إنه جائز عقلاً، وواقع
شرعاً... (١) فإنّ نكاح الأحوات كان مشروعاً في شريعة آدم، وبه حصل
الناسل (٢) وقد ورد في التوراة إن الله تعالى أمر آدم بتزويج بناته من نيه (٣) وكذا

الاستمتاع بالجزء كان حلالاً لأدم عليه السلام، فإن زوجته حواء كانت مخلوقة من صلعه الأيسر، ثم نُسخ ذلك كله بغيره من الشرائع

(٤) وكذا الجمع بين أختين كان مشروعاً في شريعة يعقوب عليه السلام، ثم

انسخ تلك الإباحة في التوراة (٥) والعمل بتعظيم يوم السبت كان مباحاً قبل شريعة موسى عليه السلام، ثم نسّخه شريعة موسى عليه السلام.

(٦) وترك الختان كان حائزاً في شريعة إبراهيم عليه السلام، ثم انتسخ

بالوجوب في شريعة موسى عليه السلام، فعرف أنه لا وجه إلى إنكار النسخ في الشرائع السابقة. (ص ١٨٩)

واعلم أن الأمور الأساسية التي بحث الأصوليين عنها في باب بيان التبديل

والنسخ خمسة. نصير نفس السح، وبيان محله، وشرطه، وبيان المصح ما هو؟

وبيان المسح، وقد فرغنا من بيان مفهوم السح ومشروعيته، والآن أذكر محله،

كما أشار إليه المصنف بقوله: "ومحل السح حكم يكون محتملاً للوجود والعدم،

ولم يلحق به ما ينافي السح من توقيت أو تأييد ثبت نصاً أو دلالة" مثال ما لحق به

من تأييد نصاً قوله تعالى: ﴿حَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ ومثال ما لحق به من تأييد دلالة

جميع الأحكام الشرعية التي قرئ عليها رسول الله ﷺ.

محل السح وشرح كلام المصنف أي لا بد من محل النسخ أن يكون حكماً غير

ضروري الوجود؛ لأن الحكم الضروري الوجود كالإيمان بالله تعالى كما هو

بأسماء وصفاته أدى إلى الموت لا يجوز نسخه، وكذا لا بد أن يكون علمه غير

ضروري، فإنه لو كان عدمه ضرورياً كالكفر لا يصح نسخه؛ لأن حرمة الكفر

أدى، وعدم الكفر من العبد ضروري، فلا يجوز نسخ حرمة الكفر

بل كان ذلك الحكم محتملاً للوجود والعدم، حتى يجعل النسخ وجوده أو

عدمه ضرورياً أي قيده بأحدهما، ولا بد أن يكون محل النسخ حكم لم يلحق به ما

ينافي السح من توقيت؛ لأنه إذا التحق به التوقيت لم ينسخ قبل ذلك الوقت،

وبعد مجيء الوقت هو يتهى نفسه، فلم تبق حاجة إلى النسخ مثل قوله تعالى:

﴿واعفوا واصفحوا حتى تأتي أمر الله﴾ وهو علة الإسلام والمسلمين، فقبل إتيان أمر الله لم يمكن سحبه، وبعد إتيان أمر الله لم تنق الحاجة إلى العفو والصفح، وكذا قوله تعالى ﴿فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلاً﴾ فقبل جعل الله لهن سبيلاً لم يكن سحبه جائزاً، وبعد جعل السبيل لهن (وهو الرجم أو الخنك) لم تنق ضرورة السح، ومثال تأييد الحكم صراحة أو دلالة مذكور في الكتب، فكون الحكم لازم الوجود أو العدم يجمع سحبه، وكذا التحاق التوقيت أو التأيد بسويعه يجمعه، فالتحاق التأييد صراحة في قوله تعالى ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً﴾ يجمع سح عدم قول شهادة المحدودين في القذف لأن التأييد يجمعه، وعمل رسول الله ﷺ بالأحكام الشرعية جميعها إلى آخر حياته وتقرير الأمة عليها، دليل واضح على بقاءها وعدم نسحها إلى يوم القيامة.

شرط السح، وشرطه هو رمان تمكّن المكلف وقدرته على مجرد اعتقاد الحكم بقله، فأما التمكّن والقدرة على العمل (أي امتثال ذلك الحكم) فليس بشرط عند خلافًا للمعتزلة، بمعنى هل لا بد للسح من وصول الأمر إلى المكلف واعتقاده بقله؟ أو لا بد بعد الوصول إليه من العمل والعمل به أيضاً؟ فعندنا المعتمد هو الأول، وبعد المعتزلة لا بد للسح من رمان تمكّن العمل بعد الاعتقاد به من قلّه.

ولما أن النبي ﷺ أمر بحمسين صلاة في ليلة المعراج، ثم نُسخَتْ بمجرد أن اعتقده من قلّه قل رمان التمكّن على العمل والعمل، فلم يتمكن هو عليه الصلاة والسلام ولا أمته على العمل، وإنما تمكّن النبي ﷺ من اعتقادها.

بيان أن الناسخ ما هو؟ ولا خلاف بين الجمهور (١) أن القياس لا يصح باسحاً، أي القياس المظنون لا يكون باسحاً لشيء عند الجمهور، سواء كان المعنى الموجب للقياس جلياً أو خفياً (استحساناً كان أو قياساً) وجوز بعض الشافعية بسح الكتاب بالقياس المستبطن علته من الكتاب، وسخ السة بالقياس المستنطق علته من السة لأن الناسخ في الأصل هو الكتاب والسنة.

واستدل الجمهور (١) باتفاق الصحابة رضي الله عنهم، فإنهم كانوا مُجمعين على ترك الرأي بالكتاب والسنة (أى في مقابلتهما) وإن كنت السنة من الأحاد، حتى قال عمر رضي الله عنه في حديث الجليس: كلما أن تقضى فيه رأيا، وفيه سنة عن رسول الله ﷺ، وقال على ؓ: لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف بالمسح أولى من ظهره، ولكنى رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر الخف دون باطنه، (٢) واستدلوا أيضا بأن ما تقدم على القياس المطعون الذى يسع به من الكتاب أو السنة إن كان قطعيا لا يجوز نسخه به؛ لانعقاد الإجماع على وجوب تقديم القاطع على غيره، ولا عقاده على ترك الأضعف بالأقوى، ولأن القياس مظهر وما فوقه من الأدلة مثبت، فلا يصلح المطهر أن يكون ناسخا للمثبت

(٢) وكذا الإجماع لا يصلح أن يكون ناسخا للكتاب والسنة عند أكثر العلماء؛ لأن الإجماع عبارة عن اجتماع الآراء، ولا مدخل للرأى في معرفة نهاية وقت الحسن والفتح عند الله فى الشيء حتى ينسخ الحسن، أو يأتى بما ليس فيه فبح، وجوز عيسى بن أبان وبعض المعتزلة كون الإجماع ناسخا للكتاب والسنة. ودليل الجمهور أولا: أن الناس كانوا لا يحتاجون إلى الإجماع فى عهده ﷺ، بل احتاجوا إليه بعد وفاة الرسول ﷺ، ولا نسخ بعد وفاته ﷺ لأن النسخ وظيفة الشارع.

وثانيا: أن الإجماع لا يعقد بخلاف الكتاب والسنة البتة، فلا يتصور أن يكون ناسخا لهما، ولا يصلح أن يكون الإجماع منوخوا بهما أيضا؛ لعدم تصور حدوث كتاب جديد أو سنة جديدة بعد وفاة رسول الله ﷺ ينسخ بهما الإجماع، وكذلك لا يكون إجماع ناسخا لإجماع آخر؛ لأن الإجماع الثانى إن دل على بطلان الأول لم يحز ذلك الإجماع؛ لأنه يكون باطلا، وإن دل الثانى على أن الأول كان صحيحا، فالإجماع الثانى لم يصح العمل به؛ لأنه قد طهر بطلانه من صحة الإجماع الأول، وإذا ظهر أن الإجماع والقياس لا يصلحان أن يكونا ناسخين تبيين أن النسخ إنما يكون بالكتاب والسنة، وإنه يجوز نسخ أحدهما

بالآخر عندما ، ويتبرع على هذا الحصر صور أربع : نسخ الكتاب بالكتاب ، ونسخ السنة بالسنة (إذا كانت الثانية مثل الأولى أو فوقها في القوة بلا خلاف) ونسخ السنة بالكتاب ، ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة ، وهذا مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة ، والمحققين من أصحاب الشافعي .

أمثلة النواسخ ومسوحاتها. ١- نسخ الكتاب بالكتاب بحو قوله تعالى ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج﴾ فإنه نسخ بقوله تعالى : ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً﴾ .

٢- مثال نسخ السنة بالسنة بحو قوله ﷺ : «إني كنت نهيكم عن زيارة القبور» هذا بيان المنسوح ، ثم قال : «ألا فزوروها فإنها تدرك الموت» أركنما قال ، وهذا ناسخ للمنع الأول ، وقوله ﷺ : «كنت نهيكم عن لحوم الأصاحي» ثم قل : «كلوها وادخروها» فالأول منسوح ، والثاني ناسخ له .

٣- مثال نسخ السنة بالكتاب هو التوجه في الصلاة إلى بيت المقدس سنة عشر أو سبعة عشر شهراً في المدينة ، وهذا ليس بذكر القرآن ، بل كان ثابتاً بالسنة ، فسخه الله تعالى بقوله . ﴿مولاً وجهك شطر المسجد الحرام﴾ وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره﴾ فهذا ناسخ للسنة التي أمر بها الناس بالتوجه إلى بيت المقدس .

٤- مثال نسخ الكتاب بالسنة ما قالت عائشة رضي الله عنها : " ما قبض رسول الله ﷺ حتى أباح الله تعالى له من النساء ما شاء " (١) ، فإن ثبت هذا الخبر كان ناسخاً للكتاب ، وهو قوله تعالى : ﴿لا يحل لك النساء من بعد﴾ .

قال القاضي الإمام أبو زيد الديبوسي : " لم يوجد في كتاب الله ما يُنسخ بالسنة إلا بطريق الزيادة على النص " .

(١) أخرجه عبد الرزاق في " مصنفه " (٤٩١: ٧)

والحق أن هذا (نسخ الكتاب بالسنة مجرد احتمال عقلي لم يوحد له مثال إلى يومنا هذا، ووجود مثال الحديث المتواتر لفظاً ومعنى مختلف فيه .
وقال الشافعي ^{رح}: "لا يجوز (نسخ الكتاب بالسنة) لأنه يكون مدرجةً (طريقاً ووسيلة) إلى الطعن".

استدل الإمام الشافعي ومن تبعه (١) بقوله تعالى: ﴿ما نسخ من آية أو نسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ فإنه يدل على أن آية لا تسخ آية أخرى إلا أن تكون السبعة "خيراً" من الأولى أو (على الأقل) أن يكون مثلها، والسبعة ليست بخير من الكتاب ولا مثله، بل ولا من جسده؛ لأن الكتاب كلام الله وهو معجز، والسبعة كلام الرسل وهو غير معجز، فلا يجوز نسخ الكتاب بالسنة (٢) وأيضاً قال تعالى: ﴿نأت بخير منها أو مثلها﴾ فعلم أن الأتي بالبدل في السخ هو الله تعالى لا غيره، فيكون النسخ أيضاً هو الله تعالى (٣) وبقوله: ﴿ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إلي﴾، فأخبر تعالى أن الرسول ليس له ولاية تبديل الحكم، كما لا تكون له ولاية تبديل اللفظ.

دليل الجمهور على جواز نسخ الكتاب بالسنة أن نسخ أحدهما بالآخر لم يمنع عقلاً، ولم يرد منعه سمعاً، فوجب القول بجواره، وذلك لأن النسخ في الحقيقة بيان مدة الحكم كما يتنا، فإذا ثبت حكم الكتاب لم يمنع أن يبين رسول الله ﷺ مدة بقاء ذلك الحكم بوحى غير متلو، كما لم يمنع أن يبينها بوحى متلو، ولا شك أن كليهما يتزلان عليه بأمر الله، وكما أنه لا يمنع له بيان مجمل الكتاب بعبارته لم يمنع أن يبين بعبارته مدة الحكم المطلق، ألا ترى أن السخ إسقاط الحكم في بعض الأركان الداخلة تحت العموم (عموم الرمان) كما أن التخصيص إسقاط الحكم عن بعض أفراد العام، فإذا جاز تخصيص عام الكتاب بالسنة المتواترة أو المشهورة، فلماذا لا يجوز نسخ الكتاب وإسقاط بعض أحكامه بالسنة المتواترة أو المشهورة؟ وليس في هذا متابعة غير الروحي ولا من تلقاء نفسه ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾.

وقال المصنف في مختصر هذا الجواب: وإنما يقول: «لنسخ بيان مدة الحكم»، وحديث الرسول ﷺ بيان مدة حكم الكتاب، فقد بُعث مبعوثاً «لتبشّر الناس ما بُرّل إليهم» وجائز أن يتولى الله بيان مدة ما أُحرى على لسان رسوله، بأن يبين مدة الحكم الذي أُحرى على لسان رسوله مطلقاً، وقول المصنف خلاصة لدليل الجمهور.

أنواع المسوخ: وهو على أربعة أقسام: (١) نسخ التلاوة والحكم جميعاً (٢) ونسخ الحكم دون التلاوة (٣) ونسخ التلاوة دون الحكم (٤) ونسخ وصف الحكم مع بقاء أصله.

(١) مثال الأول نحو ما نُسخ من القرآن في حياة النبي ﷺ بالإساءة وحرف القلوب عنه، على ما روى أن سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقرة، قال الحسن: «إن النبي ﷺ أوتي قرآنًا، ثم أنساه الله تعالى بعصه، فلم يكر، أي لم ينق من ذلك المعص شيء لما رفع الله تعالى عن قلبه ذلك، وكان هذا النوع من نسخ جائزاً في حياة رسول الله ﷺ للاستثناء المذكور في قوله تعالى: ﴿سفرثك فلا تسي إلا ما شاء الله﴾ إذا لم يتصور السبب لكان الاستثناء حالياً عن الفائدة، ولقوله تعالى: ﴿أو سبها﴾، فالاستثناء في سورة الأعلى، وهذه النقط في سورة البقرة دليلان على جواز الإساءة، وإنما يكون الإساءة الكامل بنسب التلاوة والحكم جميعاً.

(٢) ومثال الثاني (نسخ الحكم دون التلاوة) قوله تعالى: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصية لأزواجهم متاعاً إلى الحول غير إخراج﴾ فقد نُسخ حكمه بقوله تعالى: ﴿والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يترقص بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً﴾ ونسخ الاختيار بين العدية والصوم أولاً بقوله تعالى: ﴿ومن شهد منكم الشهر فليصمه﴾.

وأما الرواية المنسوبة إلى عمر رضي الله عنه أنه قال: كانت آية: «والشيخ والشيخة إذا زيا فارجموها التة نكالا من الله» مقروءة متلوقة، ثم انتسخت تلاوتها في حياة الرسول ﷺ، لعرف الله تعالى القلوب عن حفظها في حياته، فليس لها حقيقة،

وبين في هذا القول أسلوب الآية ولا إعجارها، ولم يكن قرآنًا متلوًا قط، راجع
تكملة فتح المهيم لمصيلة الأستاذ السحابة الشيع محمد تقي العثماني، وكذا
راجع تفسير التحرير والتوير لظاهر ابن عاشور، وإكمال المعلم جامع العلوم
لعقبة والنقلية القاصي عياض في نجد الموضوع معصلاً ومبرهاً، فالتعجيل بهذا
القول لنسح التلاوة وبقاء الحكم غير صحيح.

(٣) والمثال الصحيح للقسم الثالث الذي نُسِحت (تلاوته وبقي حكمه) قراءة
ابن مسعود في كفارة اليمين «فصيام ثلاثة أيام متتابعات» وقد كانت هذه القراءة
قراءة مشهورة إلى زمان أبي حنيفة وما بعده، ولكن لم يوجد في النقل المتواتر
لدى ثبت بمقتضى القرآن، لكنه لما صحَّح عن ابن مسعود بإلحاقه بمحضره، ولا تهمة
في روايته وجب الحمل على أنه نسخ نظمه (لفظه) وبقي حكمه - ومثله ما
روى عن ابن عباس في قوله تعالى: «عدة من أيام أخر» فأقصر عدة من أيام
أخر فسخ نظمه وبقي حكمه، وهما في حكم الخبر المشهور عند الأصوليين^(١).

(٤) مثال نسخ وصف الحكم وإبقاء أصله (أصل الحكم) نحو نسخ فرضية
صوم يوم عاشوراء وبقاء أصل الصوم نقلاً، وهذا شرح قول المصنف: ويجوز
نسخ التلاوة والحكم جميعاً، ويجوز نسخ أحدهما دون الآخر (نسخ الحكم بدون
التلاوة، ونسخ التلاوة بدون الحكم) (أو نسخ وصف الحكم بدون نفس الحكم).
ثم أشار المصنف إلى دليل النوع الثاني والثالث بقوله: لأنَّ للنظم (اللفظ) حكمين
أحدهما جوار الصلاة، وثانيهما ما هو قائم (أي حكم قائم) بمعنى صيغته من
الوجوب والحزمة وغيرهما، وكل واحد منهما مقصود بنفسه، فاحتمل كل واحد
بيان المدة والوقت - وهو المراد من النسخ -.

فإنه قد بينَّ الشارح انتهاء وقت جوار الصلاة بنظمه، وهو نسخ تلاوته،
وقد يذكر انتهاء مدة العمل بحكم صيغته، وهو نسخ حكمه، وقد يشير إلى انتهاء
مدة كليهما، وهو نسخ التلاوة والحكم جميعاً.

(١) أصول الردى مع شرحه كشف الأسرار - لمد الغزير البخاري (ج ٣ ص ٣٥٩)

وأشار المصنف إلى المصم الرابع من المسوح، وهو مسح الوصف أى
 الضرورة أو العموم أو الإطلاق وبما أصل الحكم بقلاً أو خاصاً أو مفيداً بقوله
 والريادة على النصّ مسح عبداً، ويكون ذلك المسح بتخصيص الحكم العام، أو
 تنقييد الحكم المطلق، فريادة وصف الخصوص على العام، وريادة وصف التقييد
 على المطلق مسح للعموم والإطلاق، وريادة على النص العام والنص المطلق، نحو
 زيادة الإيمان فى رتبة الكفارة وريادة التعريب على الجلد فى حد الربا، فإنها ريادة
 على النص ومسح عبداً من المفيد (الرقبة المزمعة) قد مسح المطلق وهو الرقبة المطلقة
 بدون رعاية أى وصف، ولهذا قال المصنف والزيادة على النصّ مسح عبداً
 حلقاً للشافعى فإنها بيان عبده أو تخصيص؛ لأن بالريادة يصير أصل المشروع
 (مثل العام والمطلق) بمصرّ الحق لأن الحق المطلوب كان عاماً أو مطلقاً، فريادة
 الوصف صار الحق هو العام مع أمر رائد وهو وصف الخصوص، أو صار الحق هو
 المطلق مع ريادة وصف التقييد، فالعام بدون الخصوص، والمطلق بدون وصف التقييد
 كأنه غير موجود فيما يجب حقاً لله تعالى، لأن حق الله تعالى لا يقبل الوصف
 (الرائد) بالتجزي بأن يكون البعض (مثل أصل الحكم) حقاً له، والبعض الآخر
 (كالوصف) لم يكن حقاً له، فيلزم فى المثال المذكور بعد الزيادة أن يكون حق
 الله تعالى إعتاق مطلق الرقبة من غير رعاية الرائد، وهو وصف الإيمان، حتى إن
 المظاهر (الذى) قال لزوجته: أنت على كظهر أمى إذا مرض بعد ما صام (للكفارة)
 شهراً، فاطعم ثلاثين مسكيناً لم يجره لأن حق الله تعالى هو الصوم الكامل
 (شهرين متتابعين) أو الإطعام الكامل (وهو إطعام ستين مسكيناً) فكانت الريادة
 (أى حمل وصف الكفارة صوماً ونصفه إطعاماً) نسخاً من حيث المعنى.

وأما فى حقوق العباد فيقبل الحكم الوصف بالتجزى كما إذا ادعى
 ألفاً وخمسين مائة على أحد، فشهد شاهدان بأن المدعى عليه أدى له ألفاً وخمسين
 مائة، وشهد احران بأنه أداه ألفاً، فإنه يثبت استيعاء بعض حقه وهو الألف، وأما

في حقوق الله تعالى لا يمكن هذا التجري بأن صام عن نصف الكفارة ثلاثين يوماً، وأطعم عن نصفها الآخر ثلاثين مسكياً، فهذا لا يصح.

ثم فرع المصنف على هذا الأصل (هو أن الزيادة على النصّ مسح) مسألة فقهية، وقال: ولهذا (لأجل أن الريادة على النصّ مسح) لم يجعل علماءنا قراءة الفاتحة ركناً في الصلاة بحجر الواحد «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» لأنه ريادة على النصّ (لما أطلق) «فاقرأوا ما تيسر منه» فاتحة كان (المقروء) أو غيرها، والريادة على النصّ مسح، ولا يصح مسح الكتاب بحجر الواحد والقياس.

ثم فرع على هذا الأصل ثلاث مسائل أخرى وقال: وأبوا (أي أنكروا علماءنا):

(١) ريادة النسي (أي تعريب الرائي والرأية عاماً) حداً (على سبيل أنه جزء من الحد وهو الحلد، وأما سياحة فلا بأس بالنسي أي تعريب عام) في حدّ رن البكر

(٢) وأنكروا ريادة الطهارة شرطاً في طواف الرّابة

(٣) وأنكروا ريادة صفة الإيمان في رقة الكفارة، أي أنكروا هذه الريادات الثلاث (على نصّ حدّ الرّبا، ونصّ طواف الرّابة، ونصّ الكفارة) بحجر الواحد والقياس، لأنّ الريادة على النصّ مسح، ولا يصح مسح الكتاب بحجر الواحد والقياس.

(١) فالنصّ الموجب لحدّ الرّنا هو قوله تعالى: «الرّابة والرّاي فاحلدوا كل واحد منهما مائة جلد» وحجر الواحد الذي يشترطه الريادة على النصّ هو قوله ﷺ: «الكركر بالكركر جلد مائة وتعريب عام».

(٢) والنصّ الموجب للطواف هو قوله تعالى: «وليطوفوا بالبيت العتيق» وحجر الواحد الموجب للريادة على النصّ قوله ﷺ: «الطواف بالبيت صلاة وشرطه شرط الصلاة إلا أن الله تعالى أباح فيه الطوق».

(٣) والنصّ الموجب لكفارة اليقين والظهار قوله تعالى: «أو تحجير رقة» وحجر لواء الذي يدلّ على ريادة صفة الإيمان قوله ﷺ: «لرحل صرب أمته، ثم يدم

فحاء ألقى بمحمّد، وذكر له القصة، فأمره بإعاقها بعد امتحان إمامه، وأحرّ
الرجل أن يعتمها في كفاره كانت عليه، وأمره بإعاقها في الكفارة لأجل أن
كانت مؤمنة، فلا يجوز الرأفة على النص بهذا الخبر

تنتم في الفرق بين التخصيص والسح والعرق بينهما من وجوه

١- التخصيص يبيّن أن العام لم يشأول المخصوص، والسح يرفع المسحوب

بعد ثبوته.

٢- والتخصيص لا يرد إلا على العام، والسح يرد عليه وعلى غيره

٣- ويجب أن يكون التخصيص متصلاً بعدداً، لأنه بيان التعمير، والسح

لا يكون إلا متراحياً (في الأعلب).

٤- والتخصيص لا يجوز إذا لم يبقَ به في العام شيء، والسح يجوز كدلت

يعنى لا بد في التخصيص من بقاء شيء بعده، ولا حاجة إلى بقاء شيء في السح

٥- والتخصيص قد يكون بأدلة السمع، وقد يكون بأدلة العقل أيضاً،

والسح لا يجوز إلا بالسمع.

٦- والتخصيص قد يكون معلوماً، وقد يكون مجهولاً، والسح لا يكون إلا

معلوماً، وهناك فروق أخرى تركتها للإيجاز^(١)

أفعال النبي ﷺ وما يجوز الاقتداء به منها

وقد ذكرنا في أول باب السنة أن أقسام سنة ﷺ ثلاثة: القولية، والفعلية،

والتقريرية، وبعد الفراغ عن أنواع السنة القولية مسداً ومتناً ومتواتراً ومشهوراً وحرراً

واحداً، أراد المصنف أن يبحث عن السنة الفعلية وأقسامها من جهة صلاحيتها

للاقتداء بها، فقال المصنف^(٢) والذي يتصل بالسنة (ويتعلق بها اقتداءً واستدلالاً)

هي أفعال رسول الله ﷺ.

(١) (كشف الأسرار على أصول الردى لعبدالعزير البخاري ج ٣ ص ٢٧٢)

واعلم أن أفعاله - عليه الصلاة والسلام - على نوعين: اختيارية، وغير اختيارية، والمراد بغير الاختيارية ما صدر عنه ﷺ من غير قصده وإرادته، مثل ما صدر عنه في منامه، أو ما صدر عنه سهواً، فمثل هذه الأفعال لا يصح الاقتداء بها.

والأفعال الاختيارية أيضاً على نوعين: طوعية وغير طوعية، والطوعية مثل الأكل والشرب والنوم، والخروج عن البيت والدخول فيه، وأمثالها، ولا شك أن طريق هذه الأفعال تشريع للأمة، فالإقتداء به ﷺ فيها، سنة مستمرة ودريعة لاجابة إداريس، وأما نفس الأفعال فأمور طوعية تكون اختلافها باختلاف الطوائع وحوائجها، وليس لها هيئة خاصة يقتدى بها.

والاختيارية غير الطوعية نوعان: (١) ما يكون خاصاً به ﷺ كوجوب التهجيد وحرمة الصدقة والكاح بأكثر من أربع، وبوم قلبه واستيفاظ عينيه، ولقاء الملائكة.

(٢) وما يكون تشريعاً وتعليماً للأمة، وإنما قسم المصنف هذا النوع من أفعاله ﷺ، وإليه الإشارة في قوله تعالى: ﴿وما أناكم الرسول فحذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ وفي قوله تعالى: ﴿لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة﴾ وقوله تعالى: ﴿قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله﴾.

فقال المصنف: وهي أربعة أقسام: مباح، ومستحب، وواجب، وفرض، وبها (في أفعاله ﷺ) قسم آخر (قسم خامس) وهو الرتبة (وهي اسم لفعل حرام غير مقصود لداته للفاعل، ولكنه يقع فيه لأجل فعل مباح قصده، فلا يكون قصده إلى الحرام ابتداءً، وبعد الوقوع فيه من غير قصد، وإدراكه أنه ممنوع لا يستقر عليه).

ولكنه (الفعل الصادر لأجل الرتبة) ليس من هذا الباب (من باب ما يقتدى به) في شيء؛ لأنه لا يصلح للاقتداء، ولكنه لا يخلو عن الاقتران والاتصال ببيان أنه رتبة، وذلك البيان إما أن يكون ببيان كونه رتبة من جانب الفاعل نفسه، كما قال موسى عليه السلام بعد قتل القبطي ﴿هذا من عمل الشيطان﴾ فأضاف خطأ القتل

إلى نفسه لأجل الشيطان، وإما أن يكون من حاسبه تعالى كما قال تعالى ﴿وعصى آدم ربه فغوى﴾ أي عصى آدم ربه بأكل الشجرة التي نهي عن أكلها، فغوى أي أخطأ، وكذلك قال، ﴿فأرلهما الشيطان عبا﴾ وإذا كان ذكر كونه رثة مفروفاً بالبيان بعد الفعل، علم بالضرورة أنها غير قابلة للاقتداء

هل كان مأخذ أحكام الشرع له عليه السلام الوحي بنوعيه فقط
أم كان معه الاجتهاد والإلهام والمسام أيضاً؟

واعلم أن الوحي نوعان ظاهر وباطن، أما الظاهر فثلاثة أقسام

(١) ما ثبت بلسان الملك، مرفوع في سمعه بعد علمه عليه السلام بالمبلغ بذليل قطعي،

وهو الذي أُرِلَ عليه بلسان الروح الأمين

(٢) والتي ما ثبت عنده، ووصح له بإشارة الملك من غير بيان بكلام،

وبه أشار النبي عليه السلام في قوله ﴿إن روح القدس نفث في روعي إن هذا لَنفصّل ثموت

حتى نستكمل ورقها فأنقوا الله وأجملوا في الطلب﴾

والثالث ما ظهر في قلبه بلا شبهة ولا مراحم ولا معارض بإلهام من

الله تعالى بأن أراه الله سور من عنده خلقه في قلبه، كما قال تعالى: ﴿لتحكم بين

الناس بما أراك الله﴾ فهذا وحي ظاهر كله، أي كل هذا المذكور من أقسام الوحي

الظاهر، وأما الوحي بالباطن فهو ما يُبال باحتهاد الرأي بالتأمل في الأحكام

المصوّصة، واختلف في هذا النوع من الوحي (وحي الباطن) (١) فأبى بعضهم أن

يكون من حظ النبي عليه السلام، وإنما يكون حظ الوحي الخالص لا غير ومن أنواع وحيه

المسام ﴿لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق﴾، ويكون الرأي والاجتهاد لأئمة

(٢) وقال بعضهم: كان له العمل في (تليغ أحكام الشرع بالوحي والرأي

جميعاً

(٣) والأصح عندنا هو القول الثالث، وهو أن الرسول عليه السلام كان مأموراً

بانتظار الوحي فيما لم يُوح إليه من حكم الواقعة، ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة

الانتظار، وهى خوف فوت المرض، وأشار المصنف إلى هذا الاختلاف، وبنى
 القول الثالث الصحيح، وقال: ويتصل بالس (أى يتعلق بالس) بيان طريقة
 رسول الله ﷺ فى الأحكام وإطهار أحكام الشرع بالاجتهاد، واحتلف فى هذا الفصل
 أى فى هذه المسألة التى ذكر تفصيلها، والصحيح عددا أنه كان يعمل بالرأى وبسبب
 عسى الخطأ، كما قال تعالى ﴿عفا الله عك لم أدت لهم﴾

وما يتصل ويتعلق بسنة نبينا ﷺ شرائع من قبله من الأنبياء

والقول الصحيح فيه أن ما قصر الله تعالى ورسوله من تلك الشرائع من غير
 إنكار صحتها (فى الكتاب أو السنة) يلزم عليه العمل بها، حتى أنها شريعة
 لرسول الله ﷺ لا لعبه، وما ذكر الله تعالى فى الكتاب من إنكار ورد على تلك
 التفصيل، وما ذكر رسوله فى السنة من الرد عليها، يكون دليلا على عدم حجتها
 عند، وعلى عدم جواز الأحكام بها، وما يقع به ختم باب السنة هو متابعة أصحاب
 رسول الله ﷺ لأن من الممكن أن يكون بعض أقوالهم مسموعا من النبى ﷺ
 بالاجتهاد إذا انقطع طعمه عن الوحى فيما ابتلى به (أى فى حكم أو واقعة كرسولى
 بحلها وبيان حكمها) وإذا كان يخطئ فى العمل برأيه، كان لم يقر ولم يبق على
 الخطأ، بل يتب عليه الله تعالى على خطئه، فإنه لما أدن المنافقين برأيه بالعود إلى امدية
 فى غزوة أحد، أعلن الله تعالى عفوهم أولا، ثم نبيه على خطئه، فقال: ﴿وما الله
 عنك لم أفنت لهم﴾

وإذا أقر على شيء من ذلك (من الحكم برأيه) كان هذا الإقرار دليلا قطعيا
 على الحكم الذى صدر عنه برأيه، بخلاف ما يكون من غيره ﷺ من البيان والحكم
 بالرأى والاجتهاد، فإنه (غيره عليه السلام) يكون قائما على خطئه فى اجتهاده؛
 لأنه ليس له طريق التنبه على خطئه، وهو أى كون الاجتهاد حجة قطعية من
 النبى ﷺ دون غيره، مظهر الإلهام، أى القذف فى قلبه، فإنه حجة قاطعة فى
 حقه ﷺ وإن لم يكن الإلهام فى حق غير بهذه الصفة، أى بصفة القطعية، لإمكان
 كثرة خطأ غيره وإمكان إقرار غيره على خطئه.

والحاصل أن حكمه النبي ﷺ باحتشاده ورأيه، وحكمه بإلهام الله تعالى وقده في نفسه من غير نظر في النص نوع من منه - عليه السلام - في لزوم الإطاعة والأخذ بهما

الاقتداء بأفعاله ﷺ التي كانت غير زلة وغير طبيعية ومن غير سهو واحتشاف في سائر أفعاله - ﷺ - وفي حكم الاقتداء به، والصحيح ما قاله خصائص إن ما عدا من أفعال الرسول ﷺ أنه واقع على جهة (حكم خاص من الوجوب والمرص والاستحباب) يقتدى به - عليه السلام - في إيقاعه (وامتناله) على تلك الجهة، وما لم يعلمه على أي جهة فعله؟ قلنا: فعله - عليه السلام - محمول على أدنى مآزل (مراتب) أفعاله، وهو الإباحة؛ لأن الاتباع أصل، فوجب التمسك به حتى يقوم دليل حصوصه (حصوص ذلك الفعل) به ﷺ.

متابعة أصحاب رسول الله ﷺ وبحث تقليد الصحابي

ويبلغ عدد الأقوال في تقليد الصحابة إلى ثلاثة:

١- قال أبو سعيد الردعي: تقليد الصحابي واجب بترك به القياس؛ لاحتمال السماع والتوقيف يعنى الوقوف بأنه ثبت عنه ﷺ (و) لإصابتهم (وصولهم إلى الصواب) في نفس الرأي بمشاهدة أحوال التبريل، ومعرفة أسباب نزوله.

٢- وقال أبو الحسن الكرخي: لا يجوز تقليد الصحابي إلا فيما لا يدرك بالقياس.

٣- وقال الشافعي: لا يُقلد أحد منهم.

(١) تعريف التقليد: وهو اتساع الإنسان غيره فيما يقول أو يفعل معتقداً للحقيقة فيه من غير نظر وتأمل في دليله، أو الأخذ بقول وعمل من يعتمد عليه من غير رعاية الدليل، كأن هذا المتبع جعل قول الغير أو فعله قِلادةً في عنقه من غير مهلة

دين، فعلى هذا لا يكون اتساع الصحابة تقليداً حقيقياً لأنه عمل بالدليل معني،
كتقليدنا النبي ﷺ، وإنما سمي اتساع الصحابة تقليداً صورة، والقول الأول هو
مذهب فخر الإسلام، وشمس الأئمة، وأبو اليسر، والمصنف (صاحب الخصامي)
وهو مذهب مالك وأحمد بن حنبل في رواية

ثم بين الشيخ محل الخلاف والتراع في وجوب تقليد الصحابي وعدم
وجوبه، فقال، وهذا الخلاف (المذكور بين العلماء في وجوب تقليد الصحابي) في
كل ما ثبت عنهم من غير اختلاف بينهم، ومن غير أن يثبت أنه (قول الصحابي) لما
يلع غير ذاته، سكوت (عنه) مسلماً له، أي في كل قول ثبت عن صحابي من غير
الاختلاف بينهم في ذلك القول، ومن غير أن يثبت أن ذلك القول لم يلع غير قائله،
سكوت عنه وسلمه؛ لأنه لو كان كذلك، أي ثبت أن غير القائل حين يلعه بقول
سكوت عنه وسلمه؛ لوجب تناعه لأجل الإجماع على ذلك القول، فيجتنب العمل
به لأجل الإجماع، لا لأنه قول صحابي، يعنى لوجوب التقيد بقول الصحابي
شرطاً الأول عدم اختلافهم في قول صدر عن أحدهم، والثاني عدم ثبوت
سكوت صحابي آخر على هذا القول؛ لأن في هذه الصورة يكون لعمل بالإجماع
دون قول الصحابي إذ بالسكوت صار إجماعاً بينهم، ولكن إذا اجتمعوا في شيء
لا بد من الأخذ بأحد القولين أو الأقوال، لأن الحق لا يعدو (لا يتجاوز) أقوالهم
لانهصار الحق فيما قالوا، ولا يسقط قول بعضهم بقول بعض آخر عند التعارض
وعدم وجود المرحح؛ لأنه تعين العمل بالرأي في هذه الصورة لأنه لم تجز المحاكمة
بينهم بالخديث المرفوع، أي لم يحتج أحد منهم بالخديث المرفوع حتى يكون
الترجيح به، فحرف قول الصحابي محل القياس، أي صار مثل القياس في أنه إذا
تعارض القياسان، يرجح أحدهما على الآخر إذا أمكن، وإلا يعمل بأيهما شاء،
فكذلك يعمل بالترجيح في التعارض بين القولين أو أقوال الصحابي.

تقليد التابعي: وأما التابعي (مثل الإمام أبي حنيفة رحمته) (فإن كان لم يلع درجة
الفتوى في زمان الصحابة، ولم يراحمهم في الرأي، أي في القياس، كان مثل

مناظر أئمة بصري من السبع في آله لا يصح تقليده، كذا في أصول البردوي) وإن
 راحمهم في استوى يجوز تقليده، وقال البردوي وإن ظهر فتواه في زمن
 الصحابة كان مثلهم في هذا الباب (في جواز تقليده) كالخمس البصري، وسعيد
 ابن المسيب، والحمي، والشعبي، وشريح، ومسروق، وعقمة، وهذا أي حور
 تقليد لسعي المذكور عند بعض مشايخنا، خلافاً للعص، وهذا لأجل اختلاف
 الروايتين عن أبي حنيفة، وذكر الصدر الشهيد في شرح أدب القاضي أن في
 تقليد النسخ عن أبي حنيفة روايتين إحداهما أنه قال لا أقولهم (التابعين) هم
 رجال اجتهدوا، ونحن رجال نحتد، وهو الطاهر (طاهر الرواية) من المذهب،
 والثانية ما ذكر في السواد أن من كان من أئمة التابعين، وأفتى في زمن الصحابة
 وراحمهم في الفتوى، صار مثلهم في جواز تقليده^(١)

باب الإجماع وبيان مفهومه ومن يكون أهلاً له

الإجماع في اللغة: (١) هو العزم، يقال: أجمع فلان على كذا، إذا عزم
 عليه، ومنه قوله تعالى حكاية عن قول نوح -عليه السلام- لقومه: ﴿فاجمعوا
 أمركم وشركاءكم﴾ أي اعزموا عليه، ومنه قوله ﷺ: «لا صيام لمن لم يجمع
 الصيام من الليل» أي لمن لم يجمع الصيام من الليل.
 (٢) ويأتي في اللغة بمعنى الاتفاق أيضاً، ومنه أجمع القوم على كذا إذا
 اتفقوا، وهذا المعنى الثاني يناسب المعنى الشرعي للإجماع.
 (٣) وفي الشريعة: عرفه الجمهور بأنه اتفاق المجتهدين الصالحين من أئمة
 محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي.

(١) كشف الأسرار شرح أصول البردوي ج ٣ ص ٢١١

الأقوال في من ينعقد به الإجماع أو من له أهلية الإجماع

اختلف الناس (العلماء) فيمن يعقد بهم الإجماع

١- قال بعضهم لا إجماع إلا للصحابة (أي الإجماع المعتبر شرعاً هو إجماع الصحابة).

٢- وقال بعضهم لا إجماع إلا لأهل المدينة (أي الحجة الشرعية هو إجماع أهل المدينة).

٣- وقال بعضهم لا إجماع إلا لعنة النبي ﷺ وهم أهل بيته من أزواجه وأعمامه وأبناء أعمامه وأحفاده.

٤- والصحيح عندها أن إجماع أهل العدالة والاجتهاد حجة شرعية في كل

عصر

(١) ولا عبرة لقلة العلماء وكثرتهم.

(٢) ولا بالثبات على ذلك الاتفاق حتى يموتوا.

(٣) ولا لمخالفة أهل الهوى، فيما سبوا إلى الهوى (أي من نسبتهم إلى فعل أو قول أو عقيدة يكون أساسه هوى النفس).

(٤) ولا لمخالفة من لا رأى له في باب الإجماع والاجتهاد والعلم بالمسألة، لا فيما يستعمل فيه عن الرأي أي لا يحتاج فيه إلى الرأي، بل يشترك فيه الخواص والعوام، كوجوب الصلوات الخمس والركاة والعشر والجمعة والعديد والأذان والصوم وغيرها، يعني بعض العلماء اعتبروا الحجية الإجماع هذه الشروط المنعقدة كلها أو بعضها، مردة عليهم المصنف بقوله: ولا عبرة إلخ.

الدليل على حجية الإجماع: قوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما نزل به الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين يول الله ما تولى ونصله جهنم﴾ وقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين﴾ وقوله تعالى: ﴿وعتصموا بحبل الله جميعاً﴾ وقوله ﷺ: «لا تجتمع أمتي على الضلالة» وفي رواية لم يكن

الله ليجمع أمتي على صلاة» وجاء موقوفاً على ابن مسعود: «ما رآه المؤمنون حساً فهو عند الله حسن».

أنواع الإجماع باعتبار القوة والضعف. ثم الإجماع على مراتب. أي على أرباب أنواع باعتبار المرتبة. (١) فالأقوى إجماع الصحابة نصاً، بحيث صرح كل واحد رأيه في حكم الحادث؛ لأنه لا خلاف فيه، كإجماعهم على خلافة أبي بكر، ثم عمر، والصحابة تشمل أهل المدينة وعترته الرسول ﷺ (فلا حاجة إلى تحصيصهم بالذكر).

(٢) ثم الإجماع الذي ثبت بعضه ونصريح بعض الصحابة وسكوت الباقيين رضاً وعدم مخالفتهم؛ لأن السكوت في الدلالة على تقرير الحكم وتسليمه دون النص والتصريح.

(٣) ثم إجماع من بعد الصحابة (أي التابعين) على حكم لم يظهر فيه قول (مخالف) ضمن سبقهم من الصحابة.

(٤) ثم إجماعهم (إجماع التابعين) على قول سبقهم فيه مخالف (من الصحابة) فقد اختلف العلماء في هذا الفصل (أي في هذا الإجماع من التابعين) انتهى يوجد فيه قول مخالف من الصحابة هل يكون هذا إجماعاً أم لا؟

(١) فقال بعضهم هذا لا يكون إجماعاً؛ لأن موت الصحابي المخالف لا يطل قوله (والألم يبق شيء من المذهب).

(٢) وعندنا إجماع علماء كل عصر حجة (مطلقاً) فيما سبق فيه الخلاف (من الصحابة) وفيما لم يسبق فيه الخلاف، لكنه (إجماع التابعين) فيما لم يسبق فيه الخلاف بمرة المشهور من الحديث (حتى لا يكفر جاحده، وفيما سبق فيه الخلاف بمرة الحديث الصحيح من أخبار الآحاد) (فيوجب العمل دون العلم القطعي).

طريق رواية إجماع السلف: وإذا انتقل إلينا إجماع السلف (من الصحابة أو التابعين) بإجماع كل عصر على نقله (أي وصل إلينا بالإجماع) كان في معنى نقل (رواية) الحديث المتواتر (فيكفر جاحد ذلك الإجماع) وإذا انتقل إليه بالفراد (أي

بدرية حر الواحد) كان كنفل (رواية) السلة بالأحاد، وهذا الإجماع كان بعيد
البقي بأصله، لكنه انتقل إليها بالأحاد، فأوجب العمل دون العلم، ويكون مقدماً
على القياس.

باب القياس، وهو يشتمل على خمسة أمور: بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه ودفعه

١- فالقياس لغة: هو التقدير (معرفة مقدار الشيء) يقال قس العمل
بمنع، أي قدره به (أي سَوِّمَ مقداره به) واجمعته نظير العمل الآخر.

وشرطه: هو أن العقهاء إذا أحدوا حكم الفرع (غير المنصوص) من الأصل
(النصوص) سموا ذلك قياساً؛ لتقديرهم الفرع بالأصل (أولاً) في العلة (وثاباً)
في الحكم، أي القياس شرعاً: هو تعدى حكم المنصوص إلى غير المنصوص
لاشترائهما في العلة، كتعدى حكم الخمر وهو الحرمة إلى سائر المسكرات لأجل
لاشتراك في العلة وهو السكر، قال ﷺ: «كل مسكر خمر» أي كالخمر في الحرمة
لأجل السكر.

٢- وأما شروطه فأربعة: (١) فإن لا يكون الحكم مخصوصاً بالأصل
(بالمصوص) بمنزلة آخر، كقول شهادة رجل واحد، وهو حرمة بين ثانت، وهذا
الحكم (قول شهادة الواحد) مخصوص به بمنزلة كرامة له، فلا يقاس عليه غيره
في قبول شهادة الواحد لعدم وجود شرط القياس
(٢) وأن لا يكون حكم الأصل (لمصوص) مانعاً عن القياس وحلقاً له،
بأن كان الحكم غير معلول، فلا يمكن القياس به.

وذلك الأصل مثل إيجاب الوضوء بالفقهية في غير صلاة الحارة ومسجدة
التلاوة، وليس هنا للمحكم وهو وجوب الوضوء، أي علة ناقصة للوضوء، فورد
هذا الحكم على خلاف القياس، أي بدون علة توجب قياس غير الفقهية عليها في
فرض الوضوء وإيجاب الطهارة، فإن الشرع جعل الفقهية ناقصة للوضوء من غير
أي بحسبة حقيقية أو حكمية، حتى لو ارتد في الصلاة -والعياد بالله- لا ينقص

وصوءه، ولا يصح قياسه على الفهقهة؛ لأن بقص الوصوء بالمهقهة سمى محص غير معدول بعلّة حتى يقاس عليها غيرها، ولا يتعدى هذا الحكم أى بقص بوصوء بالمهقهة إلى صلاة الحنارة وسجدة التلاوة؛ لأنه ورد على خلاف لقياس فى صلاة مطفة أى كاملة (دات ركوع وسجود) فلا يتعدى إلى غيرها

(٣) وأن يتعدى الحكم (١) الشرعى (٢) الثابت بالنص بعبه (٣) إلى فرع هو بطير الأصل (فى العلة) (٤) ولا نص فيه (فى الفرع) ففى داخل هذا الشرط اثبات أربعة شروط: (١) كون الحكم شرعياً ثابتاً بالنص (٢) من غير تغيير (٣) إلى فرع هو بطير الأصل (٤) وعدم وجود النص فى الفرع (ومسذكر فوائد هذه القيود عن قريب إن شاء الله تعالى).

(١) فلا يستقيم التعليل أى القياس وجعل المحامرة علة لإطلاق اسم الخمر على سائر الأشربة؛ لأن القياس وجعل الوصف (المحامرة) علة إنما يكون لاستنباط حكم شرعى، وهذا (إطلاق لفظ الخمر على سائر الأشربة) حكم لغوى دون شرعى؛ لأن هذا الإطلاق كان قبل الشريعة أيضاً، ولأن إطلاق لفظ على معنى من المعنى من لوازم اللغة وعمل أهل اللغة.

(٢) ولا يستقيم التعليل أى قياس صحة ظهار الدمى بظهار المسلم، بأن يقال: فكما أنه يصح طلاق المسلم وظهاره كذلك يصح طلاق الدمى وظهاره؛ لأن من شرط القياس أن لا يتغير حكم الأصل فى الفرع، وهنا قد تغير الحكم فى الفرع، فإن ظهار المسلم حرمة مؤقتة ومتتبية بأداء الكفارة، وظهار الدمى أبدى وحرمة مطلقة وحالية عن الغاية والنهاية؛ لأن الدمى ليس أهلاً للكفارة فإنها عادة فقد تغير حكم الأصل فى الفرع، فصارت الحرمة المقيدة مطلقة، وتغير حكم الأصل.

(٣) ولا يستقيم القياس لتعدية الحكم (حكم عدم فساد الصوم بالإفطار باسمياً) من الناسى إلى المكروه والخاطئ؛ لأن عذرهما دون عذر الناسى، فكما

تعديته إلى ما ليس بنظير للأصل، فإن عذر المكره والخطي غير عذر الناسي؛
لأنهم ذاكران، ولكن أحدهما يكره بالإفطار والآخر يحطى بنفسه.

(٤) ولا يستقيم القياس لاشتراط الإيمان في رقة كهارة اليمين والطهار،
ولاشتراط الإيمان في من هو مصرف الصدقات الواجبة لأنه تعدية الحكم (وهو
وصف الإيمان) إلى ما فيه نص مع تعيير الحكم؛ لأن في رقة كهارة اليمين والطهار
وهي مصرف الصدقات الواجبة النص المطلق موجود، وهو مطلق الرقة ومطلق
الفقر، ولو قيس رقة كهارة قتل الخطأ، يلزم القياس في محل النص، وتقييد
حكم مطلق الرقة بالرقة المؤمنة، وهو تعيير الحكم في الفرع، وكذلك في قياس
مصرف الصدقات الواجبة على مصرف الكهارات ومصرف صدقة العطر، يلزم
القياس في محل النص، وكذلك يلزم تقييد حكم مطلق الفقر بالفقر المؤمن، وهو
تعيير الحكم في الفرع.

(٤) والشرط الرابع أن يبقى حكم الأصل (المصوص) بعد التعليل (بعد
إخراج علّة القياس) على ما كان قبله (قبل التعليل) لأن تعيير حكم النص في نفسه
بما رأى باطل، كما أطننا (تعيير الحكم) في الفرع أي تعيير الحكم في الأصل باطل
كما أن تعييره في الفرع بعد التعدية باطل.

ولما ورد أنكم عيرتم الحكم بعد التعليل بالكيل في هذا الحديث: «لا تبيعوا
الطعام بالطعام إلا سواء بسواء» لأن الحكم كان قبل التعليل شاملاً للقليل والكثير،
وأنتم حصصتم جوار بيع القليل بدون المساواة في الكيل، فعيرتم الحكم بعد
التعليل.

فأجاب عنه المصنف بقوله: وإنما حصصنا القليل من قوله عليه السلام
«لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء» لأن استثناء حالة التساوي دلّ على عموم
صدره في الأحوال، ولن يشت اختلاف الأحوال إلا في الكثير (الذي يحتمل
المقاصدة والمحاورة والمساواة بالكيل) فصار التغير بالنص مصاحباً لتعليل،
لأن التعليل، أي صار التغير بالنص موافقاً للتعليل لا أن التعيير جاء من أجل

اسمعين، فعموم أحوال صدر الكلام في النص إنما يكون في الكثير الذي يسوى بالنكيل، أو يكون فصلاً (رائدًا) أو يكون مجازةً دون القليل الذي لا يُعرف مقداره بالنكيل.

(٥) وكذلك جوار الاستبدال بالقيمة في باب الزكاة (وصدقة العطر) ثبت بالنص لا بالتعليل (أي لا يجعل دفع حاجة الفقير علة) لأن الأمر (في قوله تعالى ﴿وآتوا الزكاة﴾ وفي قوله تعالى: ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾ وفي قوله تعالى ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ بإعجاز ما وعد للفقراء رزقًا لهم مما أوجب لرصده على الأعياء من مال مسمى لا يحتمله (أي لا يفي ذلك المال دفع جميع حاجات الفقراء) مع اختلاف المواعيد، فذلك الأمر يتضمن الإذن بالاستبدال لإيلاء جميع حاجاتهم، فصار التعبير بالنص مجامعًا للتعليل لا بالتعليل.

شرح العبارة: أي لما أمر الله تعالى الأعياء بأداء الزكاة وأمر رسوله بأخذ الصدقة منهم (في الآيات المثلثة) أمر بإيلاء ما وعد الله تعالى رزقًا للفقراء مما أوجب له أي مما أوجب الله تعالى على الأعياء حقًا له من مال مسمى أي من مال معين لا يحتمله أي لا يحتمل ذلك المال إيلاء جميع مواعيدهم وأرزاقهم مع اختلاف تلك المواعيد (واختلاف حوائجهم) فهذا الأمر يتضمن الإذن باستبدال عين الواجب بالقيمة التي تكفي حوائجهم ومواعيدهم المحتصة، فصار التعبير من المال المسمى إلى القيمة بالنص موافقًا ومقارنًا للتعليل، لا أن التغيير بالتعليل فقط، بل ذكرنا التعليل (وهو دفع الحاجة عن الفقير) استدلالًا بالنص الموجب للتعبير، والتعليل في الحقيقة بيان لحكمة تغيير ما في النص من عين المال إلى القيمة، لا أنه وجه مستقل لتغيير ما في النص.

ولما ورد على كلامه السابق أنه إذا كان التعبير من العين إلى القيمة، ثبت بالنص، فما هي فائدة تعليلكم؟ أجاب عنه المصنف وقال: وإنما التعليل لحكم شرعي، أي لإظهار حكم شرعي، وهو صلاح المحل (القيمة) للصرف إلى الفقير بدوام يده عليه بعد الوقوع لله تعالى بامتداد اليد، أي يقع المال في يد الله ابتداءً ثم

في يد الفقير؛ فإن الغنى أو المصدق يحرج ماله أولاً لله، ثم يعطى الفقير الذي أمر به ^{بإعطائه} يده، وكذلك تدل الآية على أن الصدقة تقع في يد الله أولاً، ثم في يد الفقير ثانياً، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ﴾ وقال تعالى لرسوله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ﴾

وحاصل الجواب: أن الغرض الأساسي في أداء الزكاة والصدقات هو حصول رضا الله وابتغاء مرضاته بتقديم شيء من ماله وإعاقه في سبيله، والفقير آلة صالحة لهذا الإنفاق، فبالتعليل ظهر أن ما يصلح للفقير هو ما يدفع حاجته، ودفع الحاجة إما يمكن بدفع القيمة والاستبدال بالعين التي لا تكفي لدفع الحاجات المختلفة، فلا بد في الاستبدال أن يكون بشيء يصلح دفع ضرورة الفقير، لا بما لا يمكن انتفاعه ودفع حاجته به.

ثم ذكر المصنف ثلاثة نظائر لهذه المسألة (مسألة الاستبدال بالقيمة) وأشار فيها إلى إجابات عما يرد عليها، وهو أن كون التعليل في الاستبدال بالقيمة لحكم شرعي، وهو صلاح المحل للصرف إلى الفقير بطريق (١) ما قلنا: إن الواجب في تطهير الثوب هو إزالة النجاسة، والماء آلة صالحة للإزالة، مما عيّرنا الحكم بالتعليل من الماء إلى مائر المائعات في جوار التطهير بها، بل ذكر الماء في النص (لحديث) عن سبيل التمثيل لكل مانع يمكن به التطهير وإزالة النجاسة، فأخذ العموم (عموم ما يصح به إزالة النجاسة) من دلالة النص دون التعليل والقياس، والتعليل لإظهار العلة التي أشار إليها النص.

(٢) وكذلك ما عيّرنا النص في تكبير الافتتاح بجواز "الله أحل" والرحمن أعظم لأن الواجب في افتتاح الصلاة تعظيم الله تعالى بكل عضو من البدن، والتكبير الذي أحثير للافتتاح هو آلة صالحة لجعل فعل اللسان تعظيماً له، فإن قوله تعالى: ﴿وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ﴾ وقوله ﷻ: «مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير» يدلان على هذا المعنى وهو التعظيم اللساني، فخصص النبي ﷺ «الله أكبر» لأحل

أن اللسان آلة لإطهار تعظيمه تعالى، فأولوية «الله أكبر» لا تنافى جوار غيره مما يدل على التعظيم.

(٣) وكذلك الإفطار عمداً في رمضان هو السب لوجوب الكفارة، والوقاع عمداً آلة صالحة للإفطار الموجب للكفارة، فما غيرنا النص بوجوب الكفارة بالأكس والترب عمداً من اختصاص إلى العموم، بل النص نفسه يدل على هذا المعنى وهو أن الإفطار عمداً في رمضان موجب للكفارة، والوقاع آلة من آلات الإفطار، لأن الرجل السائل قال: هلكت، فلما سأله النبي ﷺ هلكت؟ لم يقل: بالوقاع فقط، بل قال: واقعت على امرأتى في رمضان، أى أفطرت صومى عمداً بالوقاع، وبعد التعليل تنفى الصلاحية (أى صلاحية الماء لإزالة العجاسة، وصلاحية التكبير للتعظيم وصلاحية الوقاع للإفطار) على ما كان قبله، فالتعليل ظهر كون الأمر الثلاثة آلة صالحة، وهذا أى ويكون الركاة حقاً واجباً للمفقر تقع فى يد الله أولاً، وفى يد الفقير ثانياً تبين وطهر أن اللام فى قوله تعالى ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ﴾ إلى آخر الآية لام العاقبة أى تصير الصدقات لهم معاقبتها، أو الدليل على كون اللام فى هذه الآية للعاقبة ما بأتى: وهو أنه تعالى لما أوجب الصرف إليهم (إلى هؤلاء العِزْق الثمانية) بعد ما صار صدقة (أى بعد ما أخرج المالك عن ملكه، ورفع فى يد الله أولاً وبقي وقوعه فى يد الفقير ثانياً صار صدقة، وذلك إنما يكون بعد الأداء إلى الله، ثم إلى الفقير حتى يقبضه ويصير ملكاً له، فصاروا (أى الأصناف الثمانية) على هذا التحقيق (وقوع الصدقات فى يد الله، ثم فى أيديهم) مصارف (لها) باعتار (المقر) والحاجة، وهذه الأسماء (الثمانية أو هذه الأوصاف) أسباب الحاجة وهم (هؤلاء العِزْق) بجملتهم للزكاة بمنزلة الكعبة للصلاة، وكلها قلة للصلاة، وكل حرمة معها قلة، فكما أن التوجه إلى جزء من الكعبة يعمى لصحة الصلاة، كذلك أداء الصدقات إلى واحد من هؤلاء يكفى لصحة الصدقات.

٣- ركن القياس لركن في الدعة هو الخائب الأقوى من الشيء، وهي عرف الصفاء. ركن لشيء هو ما لا وجود له إلا به، كالقيام والركوع والقعود والسجود بصلاته، ولما لم يكن لقياس وجود، لا بالعلة المشتركة بين الأصل والفرع جعلت ركنه، وهي مناط الحكم ومدار القياس، وعدل لأصوليين هو ما يأتي، وأما ركنه فما جعل علماً (علامة) على حكم النص، حال كونه مما اشتمل عليه النص (أى من الأوصاف التى اشتمل عليها النص) وجعل الفرع نظيراً للنص، أى للأصل فى حكمه الأصل بوجود ذلك الوصف فى الفرع، فركن القياس هو الوصف الذى جعل علامة لحكم النص، وقد اشتمل النص على هذا الوصف وجعل الفرع نظيراً للأصل فى حكمه (فى حكم الأصل) بوجود ذلك الوصف فى الفرع.

ونما سعى ذلك المعنى الذى هو علة الحكم علماً أى علامة؛ لأن الأسباب والعلل الفقهية ليست بموجبة، بل علامات ومعرفات للأحكام، والموجب هو الله تعالى، وبالإشارة إلى هذه الكتبة قال فما جعل علماً ولم يقل علة

وهو (أى ذلك الركن) الوصف الصالح المعدل بظهوره فى جسس الحكم لعل به، (١) وبمعنى بصلاح الوصف ملائمته أى موافقته، وهو أن يكون موافقاً لعل بقوله عن رسول الله ﷺ وعن السلف (فإنهم كانوا يعللون بأوصاف ملائمة وماسبة للأحكام، فما كان موافقاً لها يصلح أن يكون علة، وما لا يكون موافقاً لها، لا يصلح أن يكون علة، (٢) وعدالة الوصف تظهر بالتأثير بأن يكون لحسن ذلك الوصف تأثير فى حسن ذلك الحكم فى موضع آخر بصاً أو إجماعاً) مثال الملائمة والعدالة فى ذلك الوصف كقولنا فى الثيب الصغيرة: أبوها أو جدّها بزوجها كرهاً؛ لأنها صغيرة، فأشبهت الكبر الصغيرة، فهذا تعليل بوصف ملائم (وهو لصغر) لأن الصغر مؤثر فى إثبات ولاية المناكح، والمناكح جمع منكح اسم مكان أو اسم زمان من النكاح، أى فى ولاية تثت وقت النكاح أو فى مكان النكاح، أو جمع المنكح بمعنى المصدر وهو الإنكاح

وإنما يكون الصغير مؤثراً في ولاية إنكاح الصغيرة لما يتصل بسبب الصغير من
 المعبر في تصرف نفسها، كما تكون عاحرة عن التصرف في مالها، فالصغير يؤثر
 في ولاية الإنكاح كتأثير الطواف (في عدم محاسة سؤر الهرة) لما يتصل بالطواف من
 الضرورة (ضرورة تعذر الاحتراز وصون الأواشي عنها) في الحكم المعجل به وهو
 سقوط نجاسة سؤر الهرة في قوله عليه السلام «الهرّة ليست تنجس إنما هي من
 الطوائف أو الطوائف عليكم» أي سؤر الهرة ليست تنجس، ولا يصح العمل
 بالوصف (أي جعلها علّة للحكم) قبل الملائمة (قبل الموافقة للحكم) كما لا يصح
 العمل بشهادة الشاهد قبل ثبوت الأهلية؛ لأنه أي الوصف أمر شرعي، فيتعرف
 صلاحه من جانب الشرع، وإنما يُعرف ذلك إذا كان موافقاً للعلل المنقولة عن
 السلف، وإذا ثبت الملائمة، جار العمل به، وكذا لا يصح العمل به قبل ظهور
 عدالته عندما بأن يكن مؤثراً، فالعدالة هي الأثر؛ لأنه (الوصف) يحتمل الرد مع
 قيام الملائمة وقبل ظهور أثره، فيتعرف صحته بظهور أثره في موضع من المواضع،
 كظهور أثر الصغير في ولاية المال، وظهور أثر الطواف في سقوط نجاسة سؤر
 الهرة، وهو أي تعرف صحة الوصف بظهور الأثر بظن تعرف صدق الشاهد بظهور
 أثر دينه في منعه، واجتنابه عن تعاطي الحرام وارتكاب محظور ديه.

تقديم الاستحسان على القياس وعكسه

ولما صارت العلّة عندما علّةً بآثارها قدّمتنا على القياس الاستحسان الذي هو
 قياس حمى إذا قوى أثره (أثر الاستحسان) وقدّمتنا القياس لصحة أثر وصفه لباطن
 (الحمى) على الاستحسان الذي ظهره أثر وصفه وخفى فسادُه؛ لأن العبرة بقوة
 الأثر وصحته دون الظهور.

مفهوم الاستحسان وأنواعه

١- الاستحسان في اللغة: مأخوذ من الحسن وهو عدّ الشيء واعتقاده
 حسناً، تقول: استحسنتُ الشيء أي اعتقدته حسناً.

٢- وفي الاصطلاح: هو العدول عن موجب القياس لدليل هو أقوى منه،
 سواء كان ذلك الدليل قياساً آخر أقوى أثره، أو حجة أو إجماعاً أو ضرورة.
 فلاستحسان (١) قد يكون بقياس حفي الأثر، (٢) وقد يكون لأجل حيز
 يقدم على القياس، (٣) وقد يكون لأجل الإجماع، (٤) وقد يكون لأجل
 الضرورة، وليس الاستحسان بحارج عن الأدلة الأربعة.

وأشار المصنف بقوله: قدّمنا على القياس الاستحسان الذي هو القياس
 الخفي إلح إلى أن الاستحسان نوع من القياس الذي هو أحد الأدلة الأربعة،
 والواقع في المرتبة الرابعة منها، فهو القياس على نوعين: جلي وخفي،
 والاستحسان هو القياس الخفي لأنه نوع آخر من الأدلة، فقدّمنا الاستحسان الذي
 هو قياس خفي إذا قوى أثره على القياس الجلي الذي ضعف أثره، وقد تقدم
 القياس الجلي على الاستحسان الذي هو قياس خفي إذا قوى أثر القياس الباطن
 وظهر أثر الاستحسان وخفي فساد.

(١) مثال تقديم القياس على الاستحسان لقوة أثر القياس وضعف أثر
 الاستحسان كما قال المصنف: وبيان الثاني فيمن تلا آية السجدة في صلاته أنه
 يركع (في محل السجدة) قياساً؛ لأن النص قد ورد به، قال الله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ
 رَاكِعًا وَأَنَابًا﴾ وفي الاستحسان لا يجوز (الركوع بدل السجود) لأن الشرع أمرنا
 بالسجود لقوله تعالى: ﴿فَاسْجُدُوا لِلَّهِ﴾، والركوع خلافه، كسجود الصلاة (فإنه
 غير ركوعها) فلهذا، أي عندما ذكرنا من أن الركوع خلاف السجود حقيقة أثر
 ظاهر؛ لأن المأمور به (السجود) لا يتأتى بما يخالفه وهو الركوع، فأما وجه القياس
 فمجرد محض؛ لأن قيام الركوع مقام السجود بعلاقة الخضوع مجزئ، لكن القياس
 (في هذه المسألة) أولى بأثره الباطن، وبيانه أن السجود عند التلاوة لم يُشرع قرينة
 مقصودة حتى لا يلزم السجود بالذعر، وأما العبادة المقصودة فتلزم بالذعر، وإنما
 المقصود من السجود مجرد ما يصلح تواضعاً ليحصل به مخالفة المشركين الذين
 استمعوا عن السجود لله تعالى استكباراً، والركوع في الصلاة بدل السجود يعمل

هذا العمل، وهو لتواضع، بخلاف سجود الصلاة والركوع في عهده في مرجع لأصله، فإنه لا يوجب عن سجدة التلاوة، فصار الأثر الحمي للقياس، وهو حصول مقصود بركوع مع القاء الظهر، وهو العمل بالبحار أوسى من الأول. يصاهر للاستحسان، وهو العمل بالحقيقة مع القياس الحمي، وهو جعل عدم المقصود مذكوراً بمقصد، وهذا أي القياس الذي يوضح على الاستحسان غيره. ثم لم يبق قسم غير أي قل وجوده، فإنه لم يوجد إلا في ست أو سبع مسائل.

وأم القسم الأول وهو تقديم الاستحسان لقوة أثره على القياس أكثر من أن يحصى، ثم الحكم المنحس بالقياس الحمي (أي بالاستحسان) يصح تعديته من محل آخر، لأنه وإن احتسب باسم (الاستحسان) فهو قياس شرعي في الحقيقة وحكم لقياس الشرعي التعدية (تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع).

وللأستحسان أنواع أربعة (١) الاستحسان بالقياس، كاستحسان عدم بقاء

لركوع عن سجدة التلاوة، وإن كان الراجع لها القياس اجلي

(٢) الاستحسان بالأثر، وهو أن يرد النص (الحديث) بخلاف القياس،

واستحسان العمل بالنص فيترك القياس به، مثل عقد السلم، فإن القياس يأبى حواره لأن المقفود عليه الذي هو محل العقد معدوم حقيقة عند العقد (وهو المسند فيه) إلا أن ترك القياس بالأثر الموجب الترخيص في عقد السلم

(٣) والاستحسان بالإجماع، وهو أن يعقد الإجماع على خلاف القياس

الظاهر، مثل الاستصناع فيما فيه للناس تعامل، بأن يأمر إساناً أن يحرر له حقل أو يحيط له ثوباً مثلاً بكدا، ويتبين صفة ومقداره، ولا يذكر له أحلا، ويسلم إليه الدراهم قبل العمل، أو لا يسلمها قبله، فإنه يحوز استحساناً، والقياس يقتضي عدم حواره؛ لأنه بيع عمل معدوم حقيقة، ولكنهم استحسنوا ترك القياس بالإجماع الثالث تتعامل الأمة من غير تكبر، فتركوا القياس في مقابلة الإجماع

(٤) والاستحسان بالضرورة، وهو أن يترك القياس الظاهر لضرورة دعت

إليه، مثل تطهير الحياض والآبار والأواني، فإن القياس يأبى طهارة هذه الأشياء

بعد تحسُّنها؛ لأنه لا يمكن صبَّ الماء على الخوص أو الشر للنظهير، وكذا الماء إذا حل في الخوص والذي ينشع من البئر يتحسُّ بملافة الحس، والدلو الحس يتحسُّ أيضاً بملافة الماء ولا ترال تعود وهي بحسة، وكذا الإناء إذا لم يكن في أسفله ثقب يجرح منه الماء إذا أحرى الماء على أعلاه؛ لأن الماء الحس يجمع في أسفله، فلا يحكم بطهارته إلا أنهم استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة ملحوظة إلى ذلك عامة الناس، وللضرورة تأثير في سقوط الخطأ

تقديم الاستحسان على القياس ألا يرى أن الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين الدائع قياساً؛ لأنه المدعى (مدعى زيادة الثمن) ويوجه استحساناً؛ لأن الدائع يكر وجوب تسليم المبيع ضمن ادعاء المشتري، فقدم الاستحسان على القياس على عكس المثال الأول (تقديم القياس على الاستحسان) وهذا (أي حكم الاستحسان) حكم تعدى إلى الوارثين أي إدامات الدائع قبل قبض المبيع، فاحتلف وارثه، يُحلف ورثة البائع استحساناً لإنكاره تسليم المبيع بما ادَّعاه ورثة المشتري من الثمن، وكذا تعدى هذا الحكم إلى الإجارة يعني إذا احتلف المؤجر والمستأجر في مقدار الأجرة قبل قبض المستأجر الدار المستأجرة، يُحلف المؤجر استحساناً لإنكاره تسليم المستأجرة بما يدعيه المستأجر من الأجرة، وأما إذا احتلف في الثمن بعد قبض المبيع فلم يجب به يمين البائع إلا بالأثر الوارد في يمين البائع بخلاف القياس أي بترك القياس لأجل الأثر عند أبي حنيفة وأبي يوسف، فلم يصح تعديته (تعدية الحكم الثالث) بالأثر إلى الوارثين أو إلى الإجارة

واعلم أن تخصيص العلة عبارة عن تحلف الحكم عن الوصف الذي جعل علة في بعض الصور، بأن كان الوصف موجوداً، ولم يكن الحكم موجوداً، وهذا جائز عند القاضى الإمام أبي ريد وأبي الحس الكرخى وأبي بكر الررى وأكثر العراقيين، وهو مذهب مالك وأحمد بن حنبل وأكثر المعتزلة، وذهب مشايخ ديروا (البحاريون) قديماً وحديثاً إلى أنه لا يجوز، وهو أظهر قولى الشافعى، ومحتار المصنف، وتمسك من أنكر جواره بأن وجود العلة مع تحلف حكمها منافضة تصد

به العلة؛ لأن الوصف الذي جعل علة إذا وجد متعرباً عن الحكم لا يحلو من أن يكون امتناع الحكم مانع أو لعير مانع، والثاني ظاهر الفساد، إذ التحلف لا مانع مناقضة لا خلاف، وكذا الأول لأن علة الشرع أمارات وأدلة على أحكام الشارع، فكان بمنزلة ما لو نص الشارع في كل وصف أن هذا الوصف دليل على هذا الحكم أيما وجد، فإذا حلّ الدليل عن المدلول كان مناقضة.

ثم أحرار بعض من مشايخنا تخصيص العلة برغم أن ذلك مذهب علماءنا الثلاثة مستدلين بأنهم قالوا: بالاستحسان، وليس ذلك إلا تخصيص وجود العلة مع عدم الحكم لمانع، فإن في صورة تقديم الاستحسان على القياس يمنع الاستحسان حكم القياس مع وجود علة القياس، فليت أتيم قائلون بتخصيص العلة، فردة المصنف ذلك وقال: ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلة؛ لأن الوصف الذي جعل علة، لم يجعل علة في مقابلة النص (من الكتاب والسنة) والإجماع والضرورة، فعدم الحكم مع وجود العلة (الوصف) ليس لأجل تخصيص العلة، بل لأجل تقديم النص والإجماع والضرورة على القياس وعلة، فكان العلة غير موحودة، ولأن في العمل بالضرورة إجماعاً، والإجماع مثل الكتاب والسنة في تقدمه على القياس، وكذا إذا عارض القياس استحسان أوجب عدم الحكم؛ لأن العلة القوية (علة الاستحسان) تمنع العلة الضعيفة (علة القياس) فصار عدم الحكم (في صورة معارضة الاستحسان) لعدم العلة، لا لمانع مع قيام العلة ووجودها.

وكذا أي مثل ما قلنا في القياس مع الاستحسان نقول في سائر العلل المؤثرة إذا تكلف عنها أحكامها بأن عدم الحكم لأجل عدم العلة، لا أن العلة موجودة، ويمنع حكمها مانع لأجل جواز التخصيص في العلة.

وبيان ذلك أي بيان ما قلنا من عدم الحكم لعدم العلة قولنا في الصائم إذا صب الماء في حلقه بالإكراه وهو ذاكراً لصومه، إنه يفقد صومه؛ لعوات ركن الصوم وهو الإمساك؛ لو حصل المفطر إلى جوفه، وهذا تعليل بوصف مؤثر وهو

فوت ركن الصوم بإدخال المفطر في جوفه، ولزم الإشكال عليه (على هذا الوصف) بالناسي، فإن الوصف (فوت الإمساك وإدخال المفطر في جوفه) يوجد فيه ولا يفسد صومه، فمن أجاز خصوص العلة أى تخصيصها، قال امتنع حكم هذا التعليل ثمة (فى المفطر الناسي) لمانع ومحض وهو الأثر (الحديث) الوارد «إِنَّمَا أَطْعَمَكَ اللَّهُ وَسَقَاكَ»، فصار فعله (إفطاره ناسياً) ساقط الاعتار.

وقلنا نحن انعدم الحكم وهو فساد الصوم لعدم هذه العلة؛ لأن فعل الناسي منسوب إلى صاحب الشريعة في قوله عليه السلام: «إِنَّمَا أَطْعَمَكَ اللَّهُ وَسَقَاكَ» فسقط عنه معنى الجباية المفسدة للصوم، وصار فعل الناسي عمواً، ففى الصوم لبقاء ركنه وهو الإمساك حكماً، ولم يبق الصوم لمانع من الإفطار مع فوت ركنه، بل بقى لبقاء ركنه وعدم وجود العلة فى حق الناسي، فالأمر الذى جعل عند قائل التحصيل دليل الخصوص ومخالفة الحكم عن علة، من النص والإجماع والضرورة، والاستحسان نحن جعلناه دليل عدم العلة، فالعلة لا تؤثر عند وجود أحد هذه الأدلة، فكانها ليست بموجودة.

وهذا أى جعل دليل الخصوص دليل عدم وجود العلة أصل (عظيم) لهذا الفصل، فاحفظه (يا قارئ الكتاب) وأحكمه فى عقلك؛ لأن فيه فقهاً وعملاً كثيراً ومعلوماً كبيراً من المشاكل الأصولية.

١- حكم القياس: وأما حكم القياس وأثره المرتب عليه فتعدية حكم النص إلى فرع لا نص فيه (بعد اشتراكهما فى العلة) فيثبت مثل حكم النص فى الفرع الذى لا نص فيه يعالِب رأى الفائس على احتمال الخطأ (فى العلة والحكم) لأن المجتهد قد يصيب، وقد يخطئ، والخطأ فى الحكم إنما يكون لأجل الخطأ فى العلة، فتعدية الحكم لازم لاستطاط العلة والقياس عندها، ولو حلى التعليل (القياس) عن تعدية الحكم كان باطلاً، وعند الشافعى^٢ هو (التعليل) صحيح بدون التعدية فيما إذا كان الوصف (العلة) محتصاً بالمخصوص حتى يجوز التعليل بالثنية المخصوصة بالذهب والفضة، ولا تعدى عن المخصوص، فجعل الثنية علة لحرمة الربا.

واستدل الإمام الشافعي بأن الرأي المستبطن من الكتاب أو السنة أو الإجماع لما كان من حسن الجرح الشرعة التي تتعلق بها الأحكام، وجب أن يتعلق به الإيجاب، أي الحكم مطلقاً سواء تعدى إلى الفرع أو لم يتعد، مثل سائر الأدلة التي تتعلق بها الأحكام مطلقاً، فإنها قد تعدى وقد لا تعدى
 ألا ترى أن دلالة كون الوصف علة لا يقتضي تعديته، بل يُعرف ذلك أي تعديته بمعنى في نفس الوصف.

والحاصل أن علة الحكم المخصوص قد تكون متعدية إلى غيره، وقد تكون قاصرة على النص، فالتعليل عام، والقياس خاص، ووجه (دليل) قولنا في لزوم التعدية للتعليل كالقياس أن دليل الشرع لا بد أن يوجب علماً أو عملاً؛ إذ لو خلى عساهما لكان عبثاً، واشتعالاً بما لا يفيد، وهذا أي التعليل لا يوجب علماً قطعياً؛ لأنه دليل ظني بلا خلاف، ولا يوجب عملاً في المخصوص عليه لأن وجوب العمل في المخصوص عليه مضاف إلى النص لا إلى العلة؛ لأن النص فوق التعميم، فلا يصح قطع الحكم وهو إيجاب العمل عن النص بالتعليل، فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية.

السؤال والجواب عنه

من قيل: لا سلم انحصار فائدة التعليل في التعدية، بل للتعليل فوائد إحداها إثبات اختصاص الحكم بالنص، فيشتغل المحتد بالتعليل للتعدية إلى الفرع بعد ما عرف اختصاص الحكم به، قلنا: حصول هذه الفائدة بالتعليل ممزوج؛ لأن الاختصاص يحصل بترك التعليل، على أن التعليل بما لا يتعدى لا يجمع التعليل بما يتعدى، لأنه يمكن أن يجتمع في الأصل المخصوص وصفان: يتعدى أحدهما، ولا يتعدى الآخر، فيجب التعليل حيث لا يوصف المتعدى، لأنه أقرب إلى اعتبار المأمور به من غير المتعدى، فتبطل هذه الفائدة (فائدة الاختصاص).

٥- دفع القياس (أى الدفاع عن القياس المبني على العلة الطردية)

ولما فرغ المصنف من بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه، شرع في بيان دفعه، أى في بيان الدفاع عنه، وقال: وأما دفعه فنقول: العلل قسمان: طردية ومؤثرة.

تعريف العلة الطردية: وهى الوصف الذى أعتبر دوران الحكم معه وجوداً عند البعض، أى وجوده يستلزم وجود الحكم، وعدمه لا يستلزم عدم الحكم، وعند البعض الآخر: هو الوصف الذى اعتبر معه دوران الحكم وجوداً وعدمًا من غير نظر إلى ثبوت أثره فى موضع ينص أو إجماع.

تعريف العلة المؤثرة: وهى ما ظهر أثره بنص أو إجماع فى جس الحكم المعلن بها، مثل الطواف، فإنه علة مؤثرة فى سقوط نجاسة سور سواكن البيوت قياساً على سور الهرة، فإن النص (السنة) جعل (الطواف) علة مؤثرة فى سقوط نجاسة سور الهرة، فقيس سور سواكن البيوت على سور الهرة بعلّة الطواف، وحكم بظهارته لضرورة الطواف.

والاحتجاج بالعلل الطردية فاسد عند أهل التحقيق؛ لأنه لا بد من التمييز بين العلة والشرط، والطرّد (وجود الحكم مع وجود العلة وعدمه مع عدمها) لا يصلح أن يكون مميزاً بينهما؛ لأن الدوران (وجوداً وعدمًا) يوجد مع الشرط، كما يوجد مع العلة الطردية، ولأن أقوى دليل فى القياس إجماع الصحابة، ولم يرو عن أحد منهم أنه تمسك بوصف طردى لا يناسب الحكم، ولا يؤثر فيه.

فالاحتجاج بالعلل الطردية لما شاع بين الحدّثين، ومال إليه عامة أهل النظر (المتكلمين) وجب دفعها بالطرق التى تلجئ أصحاب الطرد إلى القول بالتأثير، فشرع المصنف فى بيانه وقال: ويرد على كل واحد من القسمين (الطردية والمؤثرة) صروب (أنواع) من الدفع: أما وجوه دفع العلل الطردية فأربعة:

أنواع دفع العلل الطردية: وأعلم أن البحث عن وجوه دفع العلل طردية كانت أو مؤثرة ليس من مباحث علم أصول الفقه، وإنما يتعلق بعلم المناظرة والحدل، ولكن

لما كان بحث العلة يتعلق بالقياس في الجملة، أورد المصنف (كأمثاله) هذا البحث في أصول الفقه وفي باب القياس^(١).

وتلك الأربعة: هي القول بموجب العلة، ثم الممانعة، ثم بيان فساد الوصف، ثم المناقضة.

١- القول بالموجب: أما القول بموجب العلة، أي الاعتراف بما توحه علة المعلل أي المستدل، فالترام المحاط بالسائل وقوله ما يلزمه المعلل تعليله ثم إنكاره علة، ومثال ذلك مثل قولهم (قول العلماء الشافعية) في بية صوم رمضان: إنه صوم فرض، فلا يتأدى إلا تعيين البية، أي يوى المكلف صوماً معيناً من فرض رمضان، فيقال لهم: موجب قولكم مسلم عندما بأنه لا يصح صوم رمضان إلا بتعيين البية، ولكننا يجوز صومه بمطلق البية أيضاً، أي بدون التعيين أنه من فرض رمضان: لأجل أنه أي فرض رمضان معين من جانب الشارع، فإنه يُطْلَقُ قل: إذا استبح شعبان فلا صوم إلا من رمضان، فدعواكم أي تعيين البية صحيح، والعلة التي أوجبتم لأجلها التعيين وهي كونه صوم فرض لا توجب هذا الحكم: لأن كونه صوم فرض يقتضى تعيينه، أي تعيين رمضان لصوم فرض، فلا بد من البية مطلقاً، لا من تعيين أنه من رمضان: لأن هذا التعيين قد تحقق من جانب الشارع، فكون هذا الوصف طردياً لا يقتضى الحكم أي التعيين.

٢- الممانعة: قال المصنف: وهي امتناع السائل عن قبول مقدمات دليل المحجب كلاً أو بعضاً، وأشار المصنف إلى أنواع الممانعة، وقال: أما الممانعة في العلل الطردية فهي أربعة أوجه: أي ولها أربع صور: (١) ممانعة في نفس الوصف بأن يقول المعارض المعلل: لا أسلم أن الوصف الذي تدعيه علة هو موجود في المتنازع فيه، بل العلة شيء آخر، مثالها: كما قال الشافعي^(٢) في كفارة الإقطار عمداً: إنها عقوبة متعلقة بالجماع عمداً، فلا تجب بالأكل والشرب عمداً، فيقال على سبيل

(١) راجع "مسلم الثبوت" لمحب الله البهاري الركن الرابع

الممانعة: إنا لا نسلم أن العلة في الأصل هي الجماع، بل العلة في الأصل هو لإعصار عمدًا، سواء كان بالجماع أو بالأكل والشرب.

(٢) الصورة الثانية: الممانعة في صلاح الوصف للحكم، أي لا نسلم أن هذا الوصف صالح لهذا الحكم مع كونه موجودًا، كقول الشافعي في إثبات الولاية على البكر: إنها باكرة جاهلة بأمر النكاح لعدم الممارسة بالرجال، فثبت الولاية عليها، فنقول: لا نسلم أن وصف البكارة صالح لهذا الحكم (إثبات الولاية) لأن البكارة لم يظهر أثرها في موضع آخر، وهو أن تكون الباكرة كبيرة، بل الوصف الصالح علة لإثبات الولاية هو الصغر؛ لظهور أثره في الولاية على مال الصغيرة.

(٣) الصورة الثالثة: الممانعة في نفس الحكم، أي لا نسلم أن هذا الحكم هو حكم العلة ومدلولها، بل حكمها شيء آخر، كقول الشافعي في مسح الرأس: إنه ركن في الوضوء كفعل الوجه، فيسبغ ثلثيته، فنقول على سبيل الممانعة في نفس الحكم: إنا لا نسلم أن المسنون في الوضوء هو التلث، بل الحكم المسنون في الوضوء هو الإكمال والإسباغ بالريادة على المقدار المفروض من جنسه بعد تمام الغرض، ففي الوجه أمرنا بالتلث لاستيعاب الغرض، وفي الرأس ليس الغرض مستوعبًا لجميع الرأس، فاعتبر فيه الإكمال بدون التلث بمعنى حكم الرأس غير حكم الوجه.

(٤) والرابعة: الممانعة في نسبة الحكم إلى الوصف، يعني لا نسلم أن هذا الحكم منسوب إلى هذا الوصف، بل منسوب إلى وصف آخر، كنسبة حكم الولاية إلى وصف الكبر بالبكارة، فعندنا هذا غير صحيح، وإنما يكون حكم الولاية (ولاية الإنكاح) منسوبًا إلى الصغر، كما في إثبات الولاية على المال يكون المعتبر هو وصف الصغر.

٣- فساد الوضع: وهو حمل اللفظ على معنى هو خلاف وضعه الأصلي، ولهذا قال المصنف: وأما فساد الوضع فمثل تعليل العلماء الشافعية لإيجاب (إثبات) الفرق بين الزوجين بإسلام أحدهما، فإذا أسلم أحد الزوجين الكافرين

تفح المرقعة بينهما ، وكذبت تعليلهم بإبقاء الكاح مع ارتداد أحدهما ، يعني إذا ارتد أحد الزوجين ، وكان ارتداده قبل الدخول بها كانت في الحال ، وإن كان بعده كانت بعد ثلاثة أقراء عند الشافعي ، فأضافوا الحكم (الفرقة) في المثال الأول إلى الإسلام بأن المرقعة وقعت بعد إسلام أحدهما ، وفي المثال الثاني قالوا يبقى الكاح مع ارتداد أحدهما إلى انتهاء ثلاثة أقراء في المدخول بها ، فهذا فساد في وضع الإسلام لتعريق ووضع الارتداد للقاء ، لأن الإسلام لا يصلح قاطعاً للحقوق ، أي لم يوضع الإسلام لقطع الحقوق ، والردة لا تصلح أن تكون سبباً للعمو ، ولو كان إلى ثلاثة أقراء ، لأنها وضعت لقطع الحقوق وموجبة للعقاب «من بدل دية فاقتموه» قاله رحمته .

٤- الماقصة: هو من النقص ، ومعنى النقص لغةً . الكسر والإبطال ، وفي الاصطلاح : هو نقص دليل الخصم إما كلاً وإما جزءاً ، وهو على نوعين . إجمالي ، وتفصيلي ، فالنقص الإجمالي : هو أن يقول المعارض : إحدى مقدمتي دليلك خطأ أو غير صحيح ، والنقص التفصيلي : هو أن يقول . في صغرى دليلك كذا من الخطأ ، وفي كبرى دليلك كذا ، فلا يستلزم دليلك دعواك ومطلوبك ، هذه هي الماقصة عند المطلقين .

وفي أصول الفقه : هي تحلف الحكم عن الوصف الذي جعل علةً لهذا الحكم ، مثاله قول الشافعية في الوضوء والتيمم . إنهما طهارتان ، فكيف وقع المرقع بينهما في البية ، بأنها سنة في الوضوء وواجب في التيمم ؟ قلنا في نقص دليلهم : هذا ينتقص محل الثوب والبدن عن النجاسة ، فإنهما طهارتان ، وليست البية بفرص في شيء منهما ، فيضطر الخصم إلى بيان وجه المسألة ، وهو أن يقول . إن الوضوء تطهير حكيم لأنه لا يعقل في محل الوضوء (غير السيلين) نجاسة ، فكان الوضوء كالتيمم في شرط البية ليتحقق التعبد ، فهذه الوجوه المذكورة في الرد عليهم تلجئ أصحاب العلل الطردية إلى القول بالتأثير ، أي بالعلل المؤثرة

العلل المؤثرة إنما تحتل المعانعة أو المعارضة: وأمّا العلة المؤثرة فليس للسائل فيها بعد امانعة إلا المعارضة؛ لأنها لا تحتل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر أثرها بالكتاب أو السنة أو الإجماع.

علم أن دفع العلة المؤثرة لا يتصور بين فساد الوضع؛ لأن التأثير (في تلك العلة) لا ينسب إلا بالكتاب أو السنة أو الإجماع، والثابت بهذه الأداة الثلاثة لا يحتمل أن يكون فاسداً في وضعه، وكذا لا يتصور دفعها بالمناقضة الحقيقية، بل ذكرنا أن التأثير ينسب بهذه الأدلة وهي لا تحتل التناقض الحقيقي، فالتأثير الثابت بها أيضاً لا يحتمل التناقض الحقيقي، بخلاف دفعها (دفع العلة المؤثرة) بمعارضة؛ حيث يجوز عند الجمهور، مع أن هذه الأداة لا تحتل التعارض الحقيقي، كما لا تحتل حقيقة التناقض، إلا أنها قد تحتل لزوم التعارض صورة؛ بحيث يجب إسقاطها والرجوع إلى دليل آخر لجهلها بالناسخ والمنسوخ، فكذا العلة المستبعدة من هذه الثلاثة يجوز أن تتعارض لجهلها بما هو علة الحكم حقيقة، لكن العلة الثالثة بهذه الأدلة الثلاثة لا تحتل التناقض كما لا يحتمل نفس الأدلة

الوجوه الأربعة لدفع النقض عن العلة المؤثرة

ولكنه إذا تصور منقضة أي إذا ورد نقص صوري على العلة المؤثرة يجب دفع ذلك النقض من وجوه أربعة: الأول بالوصف، والثاني بالمعنى الثابت بالوصف، والثالث بالحكم، والرابع بالفرص المطلوب.

١- مثال الدفع بالوصف، كما نقول في الجرس الخارج من غير السيدين: إنه جرس خارج من بدن الإنسان، فكان حدثاً كالبول، فيؤرد عليه أي على هذا التعليل بالنقص من جانب الشافعي ما إذا لم يسئل أي جرس لم يتجاوز عن المخرج، فإنه جرس خارج من البدن، وليس بحدث، فانتقض دليلكم، وهو أن الجرس الخارج من بدن الإنسان حدث، فدفع هذا الإيراد أي النقض أولاً بالوصف، وهو أنه (أي الجرس غير المتجاوز عن المخرج) ليس بخارج، بل هو ظاهر؛ لأن تحت كل جلدة

رطوبة وفي كل عرق دمًا، فإذا زال الجلد كان الدم ظاهرًا، لا خارجًا، فلم يوجد الوصف الموجب لكونه حدثًا، فعدم الحكم (وهو عدم كون هذا النجس غير الخارج حدثًا) لأجل عدم العلة وهو الخروج، فهي صورة الظهور لا يكون حدثًا لعدم وجود وصف الخروج الذي هو علة.

٢- مثال الدفع بالمعنى الثابت بالوصف دلالة (والمراد بالمعنى الثابت بالوصف هو التأثير) أي ثم يدفع هذا القرض (من كون النجس موجودًا وغير حدث) ثانيًا بعدم وجود المعنى الثابت بالوصف ونقول: لو سلم أنه وجد وصف الخروج، لكان لم يوجد المعنى الثابت بالخروج دلالة، وهو التأثير، فإن الخارج النجس إنما صار حدثًا باعتبار أنه مؤثر في تنجيس ذلك الموضع بإيجاب تطهيره، حتى يجب غسل ذلك الموضع للتطهير، والمعنى الثابت بالوصف هو تأثير الخروج بالسجاسة ووجوب غسل ذلك الموضع للتطهير، وبه أي بسبب وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف أي الخروج حجة من حيث إن وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه أي ما يخرج منه لا يحتمل الوصف بالتجزى يعني وجوب التطهير لا يحتمل الوصف أي الاتصاف بالتجزي بأن يكون تطهير بعض الأجزاء واجبًا، وبمعناها لا، بل يجب غسل الأعضاء كلها، لكنه جاز الاقتصار على الأعضاء الأربعة دفعًا للمخرج، كما في خروج البول.

وهناك أي هي النجس الخارج غير السائل لم يجب غسل ذلك الموضع، فانعدم الحكم وهو كونه حدثًا؛ لعدم العلة وهو الخروج، ففي الدفع الأول منع وجود الوصف، وفي الثاني مع أثر الوصف وعليته (وكذلك) يورد على هذا القول المذكور صاحب الجرح السائل، أي يورد علينا من جانب الشافعي إيراد آخر على ذلك القول، بأن صاحب الجرح السائل ما يخرج من جرحه من الدم والقيح نجس خارج من بدن الإنسان، وأنه ليس بحدث؟ حيث لم يجب عليه الوضوء مادام الوقت باقياً.

٣- مثال الدفع بالحكم أى ندفعه أولاً بوجود الحكم بالوصف، أى نقص الوصف بالوصف وهو الخروج، وعدم تخلف الحكم عن علته، ببيان أنه (الدم الخارج من الجرح) حدث موجب للطهارة بعد خروج الوقت، فالحجس الخارج من جرحه حدث موجب لنقض الوضوء وللوصوء الحديد، والفرق بينه وبين ما يحرج من بدن الصحيح من النجاسة فى التعجيل والتأخير، فيعتبر حدث الصحيح بمجرد خروج النجاسة، وحدث المعذور بعد خروج الوقت دفعاً للحرج عن المعذور المخرج.

٤- مثال الدفع بالغرض، ويدفعه ثانياً بوجود الغرض من العلة وحصوله بها، فإن عرضنا التسوية بين الدم والبول فى كونهما حدثاً، وذلك حاصل، فإذا لزم ودام جريان البول، صار (جريان البول) عفوفاً فى حق المعذور لقيام وقت الصلاة، فكذلك هما الدم حدث، فإذا لزم ودام سيلانه، صار عفوفاً لقيام وقت الصلاة فاستويا.

تعريف المعارضة وأبوابها: وهى فى اللغة: عرض الدليل أمام الخصم بخلاف ما أقامه، وفى الاصطلاح: هى تسليم المعارض دلالة ما ذكره المستدل من الوصف (أى من العلة) على مطلوبه، وإنشاء دليل آخر وعرضه أمامه (أمام المستدل) يعنى تسليم الحكم الذى أقام المستدل للدلالة عليه دليلاً، وإقامة دليل آخر على هذا الحكم، فهى كالقول بالمرجّب وعدم قبول الدليل المرجّب

أما المعارضة فهى نوعان:

(١) معارضة فيها مناقضة أى معارضة متصمّة إبطال تعليل المعلل أى إبطال دليل المستدل.

(٢) وثانيهما معارضة حالصة، أى محضة لا تتضمن إبطال تعليل المعلل وردّ قليله.

أما المعارضة التى فيها مناقضة فهى القلب، واعلم أن القلب فى اللغة يستعمل لمعيّن: أحدهما أن يجعل أسفل الشئ أعلاه، وأعلاه أسفله، كقلب

الفصحة والكور، والى أن يجعل باطن الشيء طاهراً وظاهره باطناً، كقلب الحرات والتوب، وكلاهما يرجع إلى معنى واحد، وهو تعبير هيئة الشيء على خلاف الهيئة التي كان عليها.

والقلب نوعان: أحدهما قلب العلة حكماً والحكم علة، وهذا مأخوذ من قلب الإناء (جعل أعلاه أسفل وأسفله أعلى).

وإنما يصح هذا النوع من القلب فيما يكون التعليل فيه بالحكم، أى فيما إذا علل المستدل بالحكم بأن يجعل حكماً فى الأصل علة لحكم آخر فيه، ثم عداه إلى الفرع، مثل قولهم (قول الشافعية): الكفار (من أهل الدمة) جسد (واحد) يُجلد بكرهم مائة، فيرجم ثيهم كالمسلمين، فعملوا (جلد المائة) علة لوجوب الرجم (وكان جلد المائة حكماً لربما السكر والربا علة له، فجعلوه علة لرحم الثيب فى الكفار).

وقلنا: المسلمون إنما يجلد بكرهم مائة لأنه يرجم ثيهم، وكان رجم الثيب فى المسلمين علة لجلد بكرهم مائة، فقلّبوه وجعلوا جلد البكر فى المسلمين علة لرحم الثيب، فلما احتل الانقلاب أى جعل العلة حكماً وعكسه فسد الأصل لأجل عدم تعيين العلة والحكم، وبطل القياس

والنوع الثانى من القلب أن يجعل السائل وصف المعلل شاهداً لنفسه بعد أن كان شاهداً عليه، وفى المتن: والثانى قلب الوصف شاهداً على المعلل بعد أن كان شاهداً له (للمعلل) وهو مأخوذ من قلب الحرات، فإنه كان طهره إليك، فصار وجهه إليك، أى كان الوصف عليك فصار لك، إلا أنه أى هذا النوع من القلب لا يكون أى لا يتحقق إلا بوصف رائد على الذى ذكره المعلل فى ذلك الوصف تفسيراً له، لا أنه تعبير له، فهذه زيادة للأول لا تعبير له، فلا يجعله فى حكم شيء آخر، مثاله أى مثال ما يجرى فيه هذا النوع من القلب قول أصحاب الشافعى فى صوم رمضان: إنه صوم فرض، فلا يتأدى إلا بتعيين الية كصوم القضاء، فعلقوا وجوب التعيين بوصف الفرضية، فقلنا لما كان صوماً فرضاً استعنى عن تعيين الية

بعد تعيينه (من جانب الشرع) كصوم القضاء (يستعنى عن التعيين بعد تعيين العدد يوماً له) لكنه أى صوم القضاء إما يتعين بعد شروع العدد فيه، وهذا أى صوم رمضان تعين (من جانب الشرع) قبل الشروع فيه، لانتفاء سائر الصيامات في وقته (رمضان) فردنا في القلب بعد تعيينه (بقيد قبل الشروع وبعد الشروع) وهو أى الرائد نصير لما أبهمه الخصم من تعيين صوم رمضان، ففسرنا بهذه الريادة ما تركه الخصم، ويبين محل النزاع، وقد قلبت العلة من وجه آخر غير الوجهين الأولين وهو أى هذا القلب ضعيف وفاسد، مثاله قولهم: هذه عبادة لا يمضى في فسادها، فوجب أن لا تلزم بالشروع كالوصوء، فيقال لهم: لما كان كذلك وجب أن يتوى فيه (في النفل) عمل النذر والشروع، كالوصوء وهو أى هذا النوع من القلب ضعيف أى فاسد من وجوه القلب، ويسمى هذا قلب التسوية، ولا يقبل هذا القلب من وجهين: أحدهما أن السائل جاء بحكم آخر ليس بماقص للحكم الأول، فذهبت المناقضة التي هي شرط صحة القلب، فلم يكن دفعا لدعوى المستدل فلا يقبل، والوجه الثاني أن المقصود من الكلام معناه، فما لا معنى له من الألفاظ ليس بكلام، والسائل وإن علق بالوصف المذكور حكم الاستواء، لكن المقصود شيء آخر يختلف معنى الاستواء فيه بالنسبة إلى الأصل والفرع، فمن استواء النذر والشروع في الأصل وهو الوضوء باعتبار عدم الالتزام، فإنه لا أثر للنذر ولا للشروع في إيجاب الوضوء، واستواءهما في الفرع وهو النفل باعتبار الإلزام، وهذا هو معنى قول المصنف: "والاستواء يختلف في المعنى بثوت من وجه أى في الفرع، وسقوط من وجه (في الأصل) على وجه التصادم بين الأصل (الوضوء) وبين الفرع (النفل) وذلك التضاد مبطل للقياس".

أنواع المعارضة الخالصة

وأما المعارضة الخالصة أى من معنى المناقضة والإبطال فوعان: أحدهما في حكم الفرع وهو صحيح، بأن يذكر السائل علة أخرى توجب خلاف ما توجه علة

المستدل من غير زيادة وتعير، فيقع به محض المقابلة من غير تعرض لإبطال علة الخصم، ومثال هذا النوع من المعارضة ينحقق في قول أصحاب الشافعي في تثليث المسح، وهو أن المسح في الوضوء ركن، فيس تثليثه كالغسل، فنقول المسح في الرأس مسح، فلا يس تثليثه كمسح الخف، فهذه معارضة حالفة صحيحة لما فيها من إثبات حكم معالف للحكم الأول بعلة أخرى هي ذلك المعلن بعينه.

والنوع الثاني معارضة في علة الأصل، وذلك باطل، أي الثاني معارضة في علة المقيس عليه بأن يقول. عندي دليل يدل على أن العلة في المقيس عليه شيء آخر لم يوجد في الفرع، وذلك أي هذا النوع من المعارضة باطل لأن الوصف الذي يدعيه السائل (سواء كان متعدياً أو غير متعد) لا ينافي الوصف الذي يدعيه المستدل في حكم الأصل، لحواز وجود حكم واحد يعلل مختلفاً.

قال المصنف: وذلك باطل لعدم حكمه وفساده، أي هذا النوع من المعارضة باطل لعدم حكمه وفساده، فذكر لبطلان هذا النوع وجهين: عدم الحكم والفساد، أي لعدم وجود حكم التعليل في هذه المعارضة وهو التعدية من الأصل إلى الفرع، مثاله كما إذا عللنا في بيع الحديد بأنه مورون قول بجسه (بالحديد) فلا يحوز بيعه متعاضلاً كالذهب والعصاة، فيعارض السائل بأن العلة في الأصل (الذهب والعصاة) هي الثمنية، وتلك لا تتعدى إلى الحديد، فمعارضة بيع الحديد بالحديد بالذهب والعصاة باطلة لعدم وجود حكم الأصل في الفرع، لعدم تعدية العلة وهي الثمنية من الأصل إلى الفرع، وفساد هذا النوع من المعارضة وإن أفاد التعدية، لأنه لا اتصال له (للتعدية) بموضع النزاع إلا من حيث إنه تنعدم تلك العلة التي يدعيها السائل في هذا الموضع، وقد ثبت بالبرهان أن عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لإمكان وجود علل أخرى، ومثاله: ما إذا علل المعلل في حرمة بيع الحص بجسه متعاضلاً بأنه مكمل قول بجسه، فيحرم بيعه متعاضلاً كالخطة والشعير،

بغيره السائل بأن المعنى (العلّة) ليس في الأصل ما ذكرت (من القدر والجسر) ونكر العلة الاقتيات والادّحار، وهذا المعنى في الفرع (الخص) معقود، فهذا متعذّر في فصل مجمع عليه، وهو الأرز والدرة وأمثالهما، إذ لا يناقش المحبب السائل في هذه لغز، لكن المعارضة في هذا الموضع لا تفيد السائل إلا من حيث إن المعنى الذي يدّعيه، ليس بموجود في الفرع وهو الخص، فحاصل المعنى والفساد المعيل الذي عارضه به وهو كونه مكبلاً، فإنّ العلة هي الاقتيات والادّحار، ولا يوجدان في الفرع، فالفساد باقٍ، وإن أعاد التعليل التعدية؛ لعدم مجاسة العلة بين الأصل والفرع، وفساده لعدم الاتصال؛ لأنه لا اتصال له (لهذا النوع من المعارضة) بموضع الساع، إلا من حيث إنه تعمد تلك العلة فيه (في الفرع) و (لكن) عدم العلة لا يوجب عدم الحكم (لإمكان وجوده بعلة أخرى).

وكل كلام صحيح في أصله أي في نفسه وأصل وضعه يُذكر على سبيل المعرفة، أي يذكره السائل في مقام السؤال على وجه الفرق، ولا يقلّ منه، فإن أذكره (أذكر هذا الكلام الصحيح) على سبيل الممانعة، كقولهم (قول أصحاب الشافعي) في إعتاق الراس: إنه تصرف يلاقي حق المرتن بالإنطال، فكان (إعتاقه) مردوداً كالبيع، أي كما إذا باع الراس المرهون بغير إذن المرتن، فقالوا أي أصحاب الطرد: ليس هذا (أي إعتاق الراس) كبيع لأن الأصل (البيع) يحتمل الفسخ والإقالة، بخلاف العتق، حيث لا يقلّ الفسخ، فافترقا (الأصل والفرع).

والوجه في إيراد هذا الإشكال في صورة الممانعة أن يقول المستدل: إنما يكون القياس لتعدية حكم الأصل إلى الفرع دون تعبيره أي بدون تعبير ذلك الحكم، وما ليس التعدية بدون التعبير في الحكم المتعارف فيه؛ لأن حكم الأصل وهو البيع (مع وجود حق المرتن في البيع) وقف أي صار موقوفاً (على إجازة المرتن) لتعلق حق المرتن بالمبيع، وأنت أي الخصم في الفرع (الإعتاق) تبطل ما لا يحتمل الفسخ وهو الإعتاق أصلاً، أي رأساً وبالكلية لأجل حق المرتن.

بحث الترجيح عند المعارضة وتعريفه وأنواع ما يقع به الترجيح

وإذا قامت المعارضة (بين الدليلين) كان السبيل فيه الترجيح .

تعريف الترجيح وهو عبارة عن فصل أحد المتلين على الآخر وصفاً أى هو عبارة عن بيان فصل وزيادة أحد المتلين على الآخر رتبة لا عدداً، فيقدم الراجح على المرحوح، حتى قالوا: إن القياس لا يترجح بقياس آخر، أى إذا وقع التعارض بين القياسين، لا يترجح أحدهما على الآخر بقياس ثالث، بل يترجح أحدهما على الآخر بزيادة قوة علته وظهورها، وكذلك الكتاب والسنة، فإذا وقع التعارض بين الأيتين تترجح إحداهما على الأخرى بقوة دلالتها وظهور معهودها، لا بانضمام آية أخرى إليها، وإذا وقع التعارض بين الحديثين، فكذلك يُعمل أى يُقدم ما هو أقوى سنداً ومثلاً على غيره .

والى هذا أشار المصنف بقوله: وإنما يترجح البعض على البعض بقوة فيه (فى الراجح) كما أن يكون أحدهما محكماً، والآخر مفسراً، أو كان أحدهما ظاهراً، والآخر نصاً، أو يكون أحدهما خبر الواحد، والآخر مشهوراً، أو متواتراً، وكذلك فى قتل الخطأ لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحة واحدة، حتى إذا حرح رجل رجلاً آخر جراحة واحدة صالحة للقتل خطأ، وجرحه رجل آخر عشر جراحات خطأ موجبة للقتل، ومات من جميع الجراحات، كانت الدية عليهما بصفين .

أنواع ما يقع به الترجيح والمعنى الذى يقع به الترجيح أربعة أقسام:

١- الأول: الترجيح بقوة الأثر، بأن كان أحد القياسين المؤثرين المتعارضين أقوى تأثيراً من الآخر، فكان القياس القوى الأثر راجحاً عليه، وسقط العمل بالآخر لأن الأثر معنى فى الحجة، فمهما قوى الأثر كان أولى؛ تفضل وزيادة أثر فى وصف الحجة على مثال (قوة أثر) الاستحسان فى معارضة القياس، فإن القياس وإن كان مؤثراً (ولكن) يرجح عليه الاستحسان لزيادة قوة فى علة الاستحسان، وكذا عكسه أى يرجح القياس فى معارضته الاستحسان إذا كان أثر

القياس قوياً بالنسبة إلى أثر الاستحسان، كما يرجع الحديث المتصل منه بالنسبة على المرسل والمقطع والمعلق.

٢- والثاني: الترجيح بقوة ثباته (ثبات الوصف المؤثر) على الحكم المشهور به، أي قوة ثبات الوصف المؤثر على الحكم الذي جعل ذلك الوصف شاهداً له، بأن يكون وصف أحد القياسين أكثر لزوماً للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر، كقولنا في مسح الرأس: إنه مسح، فلا يصح تكراره (قولنا هذا) أثبت في الدلالة على التحفيف، أي له زيادة ثبات على الحكم المشهور به وهو التحفيف من قولهم (قول أصحاب الشافعي). إنه ركن في دلالة على التكرار، أي يدل على التكرار لأجل أنه ركن؛ لأن الركبة وصف عام يوجد في الوضوء والصلاة وغيرهما، وهي لا يوجب سية التكرار في غير الوضوء، بل من مقتضى الركن الإكمال، فإن أركان الصلاة كالقيام والقراءة والركوع والسجود، تمامها بأكملها دون تكرارها، وكل سجدة صلاة مستقلة، ولهذا تفسد الصلاة بترك إحدى السجدتين، ولا يفسد الوضوء بترك التكرار والتثليث، فوجود التكرار مع الركن ليس بلام.

ثانياً أثر المسح في التحفيف فلازم في كل ما لا يعقل تطهيراً، أي في كل ما يكون تطهيره شياً لا يقتضيه العقل، كالتييم ومسح الجيرة والخف، فكلما وجد المسح وحد التحفيف، فهذا الوصف (التحفيف) للحكم وهو لمسح الرم وألصق من لزوم التكرار مع الركن.

٣- والثالث: الترجيح بكثرة الأصول وهو المقيس عليه؛ لأن في كثرة الأصول زيادة لزوم الحكم مع الوصف الذي هو علته، ومعه أن يشهد لأحد الوصفين أصلاً أو أصولاً، فيترجح على الوصف الذي لم يشهد له إلا أصل واحد، مثل وصف المسح؛ فإنه لما شهد بصحته التيمم ومسح الخف والجيرة، ولم يشهد للوصف الذي اختاره الخصم وهو الركبة إلا أصل واحد وهو الغسل (غسل الأعضاء) فترجح وصف المسح وهو التحفيف على الركبة

و لأصول فى رواية الحديث هى رواته ورحاله ، فيحصل فى الخبر بكثرة الرواة قوة وريادة صحة ، فمن أجل ذلك الأصل (الترجيح بكثرة الأصول) يترجع الخبر المتواتر على المشهور ، و يترجع المشهور على خبر الواحد .

٤- والرابع من أنواع وجه الترجيح هو عدم الحكم عند عدم الوصف . ومعناه أن الوصف الموجب للحكم إذا كان مطرداً بأن وجد الحكم عند وجوده ، ومبكراً بأن يعدم الحكم عند عدمه كان راجحاً على الوصف الذى يستلزم وجوده وجود الحكم ، ولا يستلزم عدمه عدم الحكم ، وهو أضعف من بقية وجوه الترجيح ؛ لأن العدم لا يتعلق به حكم ؛ إذ المعدوم لا يكون علّة لشيء ، فلا يوجب عدم العلة عدم الحكم ؛ لإمكان تعدد العلل ، لكن الحكم إذا تعلق بوصف ، ثم صار الحكم معدوماً لأجل عدم ذلك الوصف (كتعلق التلث بالعمى ، فإنه إذا جاء مسح الخف بدل غسل الرجلين وعدم العمى ، فيعدم التلث أيضاً) فإذا عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف ، كما أنه كان موجوداً بوجوده ، كان هذا اللزم العدمى أوضح دليل على صحة تعلق الحكم به ، لكنه ترجيح ضعيف لاستترامه إضافة الرجحان إلى العدم .

التعارض بين وجهى الترجيح ودفعه : وإذا وقع التعارض بين النوعين من أنواع وجه الترجيح ، كان الرجحان بالدات أحق من الرجحان بالحال (ومقدماً عليه) لأن الحال قائمة بالدات وتابعة لها ، والنوع (الرجحان بالحال) لا يصلح مطلقاً للأصل (وهو الرجحان بالدات) المثال الأول : قولنا فى مسح الرأس : إنه مسح فى الوضوء ، فلا يسّر تكراره (تلثه) فإنه ترجح على قولهم : إنه ركن فى الوضوء ، فيسّر تلثه ؛ لأن ما قلنا يعمكس بما ليس بمسح كغسل الوجه واليد والرجل ، يعنى إذا كان فى الوضوء مسح ، فلا تلث فيه ، وإذا كان فيه غسل فعليه التلث ، وما قالوا لا يكون مانعاً عن دخول غير المسح فى حكم المسح ، فإن المصمصة والاستشاق ليسا بركنين فى الوضوء ، وفيهما التلث ، وقد قالوا : إن التلث لارم لركن فقط ، فمن جعلنا ذات المسح دليلاً ، وهم جعلوا وصفه أى كونه ركناً دليلاً

والمثال الثاني في الكتاب لتقديم الرجحان الداني على الرجحان الحلي أي الوصفي، وعلى هذا الأصل قلنا في صوم رمضان إنه يتأدى سية قل انتصاف النهار؛ لأنه ركن واحد، أي متصل إلى وقت الإفطار يتعلق بالعمرية أي بالنية، فإذا وجدت النية في البعض (بعد نصف النهار) دون البعض (قبل نصف النهار) تعارضاً (البعض) لأن وجود النية في البعض يوجب الخوازم في الكل، وعدمها في البعض يوجب الفساد في الكل؛ لأنه ركن واحد لا يتجزأ صحة وفساداً، فرجحنا بالكثرة أي رجحنا البعض الذي وجدت النية فيه بالكثرة أي بكثرة أجراء اليوم التي وقعت فيها النية، وهذا معنى يرجع إلى أجراء الصوم، وذات الشيء إنما تكون أجراء التي وجد فيها؛ لأنه من باب الوجود أي وجود أكثر الأجراء، والوجود يتعلق بالذات، ولم يُرجح بالفساد (الذي هو وصف للصوم) احتياطاً في باب العادات، كما فعله الإمام الشافعي؛ لأنه ترجيح بمعنى الحال والوصف، فنقدم عليه الترجيح بالذات

الأحكام الشرعية وما يتعلق بها، وأنواع الأحكام الشرعية

ثم جملة (أي مجموع) ما بثت بالحجج التي مر ذكرها سابقاً على باب القياس (الذي ليس بثبت للأحكام بل مظهرها) من الكتاب والسنة والإجماع شيئان (أو أمران) :

١- الأول. الأحكام الشرعية (بجميع أنواعها) ٢- والثاني: ما يتعلق به الأحكام المشروعة مثل العلل، والأسباب، والموانع، والشروط، والعلامات، ويقال لها. الأحكام الوضعية.

وجه تأخير ذكرها عن باب القياس: وإنما يصح التعليل (إخراج العلة بعد معرفتها) لأجل القياس بعد معرفة هذه المجموعة الإجمالية، فألحقناها (هذه الجملة) بهذا الباب (باب القياس) أي أوردناها بعد باب القياس لتكون هذه المجموعة وسيلة إليه (إلى معرفة القياس الذي لا يخلو مآخذه عن الأدلة الثلاثة التي

فيها بيان الأحكام المشروعة وما يتعلق بها) وإنما تكون هذه وسيلة إلى معرفة القياس بعد إحكام طريق التعليل، أي بعد معرفة القياس بنفسه، وشرطه وركبه وحكمه ودفعه ومعرفة العلل الطردية والعلل المؤثرة معرفة كاملة محكمة عن التعبير والروال.

أنواع الأحكام المشروعة: أما الأحكام (المشروعة) فأنواع أربعة:

١- حقوق الله تعالى خالصة (من غير شراكة العباد فيها) وهو ما يتعلق به الجمع العام، فلا يحتصّ بتمتع أحد، ويسب إلى الله تعالى لئلا يتوهم أن لأحد من الخلق شركة فيها، مثالها: كحرمة الكعبة التي يتعلق بها مصلحة العالم باتخاذها قبلة صلاتهم وعبادتهم، وبالثبات والرحوع إليها لحصول الثواب واستعمار معاصيهم وتكفير سيئاتهم، وغيرها من المصالح، وحرمة القتل حفظاً للنفوس، وحرمة الزنا حفظاً للأنساب، وبعداً عن الفواحش، وحرمة الخمر والمسكرات حفظاً للعقول، وحرمة السرقة والنهبة والغصب والأكل بالباطل حفظاً لأموال الناس، وحرمة القذف حفظاً للأعراض، وحرمة ترك الجهاد؛ لأن في الجهاد إعلاء كلمة الله تعالى وحفظاً للدين الإلهي.

٢- وحقوق العباد خالصة، وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة، كحرمة مال الغير، وحرمة النظر إلى الأجنبية، وحرمة إيذاء المؤمن، وحرمة الإسراف وإصاعة المال.

٣- وما اجتمع فيه حقان، وحق الله تعالى فيه غالب، كحدّ القذف، فإنه مشتمل على الحقين؛ لأن شرعه لدفع عار الزنا عن المقدوف دليل على أن فيه حق العبد، وشرعه حدّاً راجعاً دليل على أنه حق الله تعالى، إلا أن حق الله تعالى وهو الرجوع عن ارتكاب مثله فيه غالب، فلا يجري فيه الإرث، حتى لو مات المقدوف قبل إقامة الحدّ على قاذفه، ليس لورثته حق إقامة الحدّ على القاذف؛ لأن الإرث إنما يكون في حق العبد، وهنا حق الله غالب.

٤- وما احتتمع فيه الحقان وحق العبد فيه غالب كالفصاص، فإنه مشتمل على الحقين، لأن القتل حناية على النفس، والله تعالى فيها حق الاستقاء إلى الأجل المرم، فكانت العقوبة الواجبة (الفصاص) سبب الحقين وإن كان حق العبد فيه غالباً، وسقوط الفصاص بالشبهة دليل على أنه حق لله تعالى كسقوط حد الزنا وحد القذف بها.

أنواع حقوق الله تعالى

وحقوق 'الله تعالى ثمانية أنواع (١) عبادات حائلة كالإيمان، والصلاة، والركاة، ونحوها من الصوم، والجهاد، والحج وغيرها

(٢) وعقوبات كامة كالحدود أى عقوبات محصنة يعنى وحيت بحديات لا يشوبها معنى احر من الإباحة (لكل ميثك حمى وحمى الله محارمه)

(٣) وعقوبات قاصرة، وسميها أحرية؛ لأنها حراء الأفعال كالحرمان عن الميراث بالقتل، فهذه عقوبة مالية، وليس فيها عقوبة بدنية، ومن أجل ذلك سميت عقوبات قاصرة؛ لقصور معنى العقوبة فيها

(٤) وحقوق دائرة بين الأمرين (بين العادة والعقوبة) وهى الكفارات (كعمرة البمين، كمارة الطهار، كمارة قتل الخطأ، كمارة إفعال الصوم فى رمضان عمداً)

(٥) وعبادة فيها معنى المؤنة حتى لا يشترط لها كمال الأهلية، فهى صدقة الفطر، والمؤنة الثقل، وهذا الواجب مشتمل على معنى العادة والمؤنة؛ لأن المسلم العاقل البالغ يحمل فى أداء صدقة الفطر ثقل نفسه، وثقل أولاده الصغار وثقل عبده، فهى مؤونة، ويحصل ثواباً بإعانة الفقراء فعبادة.

(٦) ومؤونة فيها معنى القرية وهى العشر، وسب العشر الأرض النامية حقيقة، فمن هذه الخيشية فيها مؤنة، ومن حيث إن مصرفه مصرف الركاة وإعانة الفقراء، فهو عبادة وقرية، ولهذا لا يبتدأ على الكافر، أى لا يجعل العشر واجباً على الكافر ابتداءً، وجار انقضاء عليه عند محمد أى لو اشترى الكافر الأرض العشرية من المسلم يكون عليه العشر الذى كان على المسلم

(٧) ومؤونة فيها معنى العقوبة وهو الخراج، فعبها مؤنة كالعشر، ولذلك (لأحل معنى العقوبة) لا يجعل الخراج على دمة المسلم ابتداءً، بل يكون عليه

(١) اثنى عشر النعم الثابت، والخصة، والصدق، والوجود من كل الوجه الذى لا ريب فى وجوده، ومنه البحر حو، والعين حق أى موجود بآثرو، وهذا الدين حق، أى موجود بصورة ومعنى

العشر، وجار بقاء الخراج على المسلم، أي لو اشترى المسلم أرضاً حراجية، فيؤخذ منه الخراج، وهذا معنى جوار البقاء عليه.

(٨) وحق قائم بنفسه (لا لأجل ارتدب فعل أو عقوبة) وهو خمس المعادن والمعادن، فإنه حق وجب على العبد لله تعالى ثباتاً بنفسه، على أن الجهاد حقه تعالى، فصار المال الحاصل بالجهاد له تعالى كله، لكنه أوجب أربعة أحماسه للغانيم مئة وفصلاً منه، فلم يكن الخمس حقاً علينا لرماء أداء طاعة له، بل هو حق استقاء الله لنفسه، فتولى السلطان (مأمراً) أخذه وقسمته.

(١) ولهذا أي ولأجل أن المال الحاصل بالجهاد حق ثابت له تعالى جورنا صرفه (صرف الخمس) إلى من استحق أربعة أحماسه من الغنائم، وكذلك جاز صرف خمس المعادن إلى واحد ما عند حاجته، بخلاف ما وجب علينا بطريق الطاعة كالزكاة والصدقات، فإن صرفها لا يجوز إلى من وجب عليه أداءها من الأعياء، وجاز صرف خمس العيمة إلى من وجب عليهم أداء الخمس.

(٢) ولهذا أي ولأجل أن المال الحاصل بالجهاد، أو من المعادن حق ثابت له تعالى محل أكله لبي هاشم؛ لأن ذلك المال على هذا التحقيق لم يصر من الأوساح أي ملكاً للعباد وآلة للأداء مثل ما تجب فيه الزكاة والصدقة. وأما الحقوق الخالصة للعباد أكثر من أن يحصى، أي حقوق العباد الخالصة كثيرة جداً وإحصاءها صعب.

أنواع ما يتعلق بالأحكام المشروعة أي الأحكام الوضعية

وأما القسم الثاني (وهو ما يتعلق بالأحكام المشروعة) بأربعة: السبب، والعلة، والشرط، والعلامة.

تعريف السبب وأنواعه: السبب في اللغة: اسم لما يتوصل به إلى المقصود، ومنه سبى الطريق سبياً؛ لأنه وسيلة يتوصل به السالك إلى المقصد (محل المقصد) قال

الله تعالى . ﴿وَأْتِيَاءُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سُبُلًا﴾ أى طريقاً موصلاً إليه ، وسمى الخبل سبباً لأنه يوصل إلى ماء البئر .

وهو في الشريعة عبارة عما يكون طريقاً إلى الحكم ، أى طريقاً للوصول إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب الحكم ولا وجوده ، ولا يُعقل فيه معنى العدل ، وهذا شرح قول المصنف : أمّا السبب الحقيقي فيه معانى العدل ، لكنه يتحلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف إلى السبب .

فوائد القيود : (١) احتزر بقوله " طريقاً " عن العلامة : لأنها ليست بطريق إلى الحكم ، بل هي دالة على الطريق .

(٢) ويقول " من غير أن يضاف إليه وجوب " احترز عن العلة ، فإن الوجوب يضاف إليها .

(٣) واحتزر بقوله " ولا وجوده " عن الشرط ، فإن وجود الحكم مضاف إلى الشرط .

(٤) ويقول : " ولا يعقل فيه معانى العلة " أى لا يوجد له تأثير في الحكم بوجه ، لا بواسطة ولا بغير واسطة ، واحترز به عن السبب الذي له شبه بالعلة ، وعن السبب الذي فيه معنى العلة ، ثم يبين خلو السبب عن معنى العلة بقوله : لكنه يتحلل بينه " أى بين السبب وبين الحكم علة لا تضاف إلى السبب أى علة غير مضافة إلى السبب ، فهذا هو السبب الحقيقي .

فإن السبب الذي أضيفت إليه العلة يقال له : السبب المجازي .

مثال السبب الحقيقي : وذلك مثل دلالة السارق على مال إنسان لسرقة ، ودلالته طريق موصول إلى السرقة ، وليست هذه الدلالة موجبة أو موجدة للسرقة ، وليست لها علة مضافة إلى تلك الدلالة ، فهي سبب حقيقى ، فإن أضيفت العلة إلى السبب ، صار للسبب حكم العلة ، ويكون السبب في هذه الصورة سبباً مجازياً ، ومثل له المصنف أى للسبب المضافة إليه العلة بقوله : " وذلك مثل قود الدابة وسوقها ، فإن القود أو السوق سبب لهلاك ما يُتلف بالدابة من النفس أو

إدراك، لكنه في معنى العلة لأن العلة الأصلية هو فعل الدابة، ولكن لا يضاف الفعل إلى الدابة لأنها غير مكلف، فلا تصلح إصافة الإتيان إليها، وإنما يضاف الإتيان إلى القود أو السوق الذي هو فعل اختياري لصاحب الدابة، فصار كل واحد منهما سبباً في معنى العلة؛ لإصافة الحكم إلى ذلك السبب.

فأما اليمين بالله تعالى (والله لأفعلن كذا) فسمي سبباً للكفارة مجازاً؛ لأن اليمين قد تنصت إلى الحدث، وهو سبب لوجوب الكفارة دون اليمين؛ لأن السبب لا ينفك عن الحدث، فكون اليمين سبباً للكفارة مجازي.

(١) وكذا تعليق الطلاق والعتاق بالشرط (أنت طالق إن دخلت الدار، أو أنت حر إن قدم ريد من سفره) سبب مجازي؛ لأن الشرط سبب لوقوع الجراء وهو (أنت طالق وأنت حر) والجراء (أنت طالق) و (أنت حر) سبب لوقوع الطلاق والعتاق.

واستدل المصنف بقوله: "لأن أولى السبب أن يكون طريقاً إلى الحكم، واليمين تُعقد للبر والإيفاء، وذلك البر الذي هو غرض اليمين لا يكون طريقاً للكفارة قط، وهذا في اليمين، ولا يكون البر في التعليق أيضاً طريقاً للجراء وهو وقوع الطلاق أو العتاق؛ لأن انعقاد التعليق (الجملة الشرطية) إنما يكون لمنع عن الجزاء، كما هو الظاهر في العرف"، لكنه يحتمل أن ترجع اليمين إلى الكفارة في صورة الحدث، وأن يرجع التعليق إلى وقوع الجراء في صورة وجود الشرط، فسمي كل واحد من اليمين والتعليق سبباً مجازاً باعتبار ما يؤول إليه كل واحد منهما.

(٢) وهذا أي ما ذكرنا من أن اليمين والمعلق بالشرط ليسا بسببين في الحال، وإنما يُطلق عليهما السبب باعتبار ما يؤولان إليه عداً ومدهناً وعند الشافعي جعل كل واحد منهما سبباً في معنى العلة لأن اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحدث، والمعلق بالشرط (أنت طالق مثلاً) هو الذي

(١) فلا يجوز التكفير بعد اليمين قبل الحدث؛ لأنه أداء قبل وجود السبب، وجوز ما نسب بالمثلث في الطلاق والعتاق؛ لأن المعلق بالشرط لا يكون سبباً، فلا يحتاج إلى محل.

يوجب الجراء وهو وقوع الطلاق عند وجود الشرط، وعندنا لهذا المحار يعنى المعلق بالشرط الذى سميء سبباً مجازاً شبه الحقيقة حكماً، أى يشبه العلة الحقيقية من حيث الحكم، أى لوجود الحكم به عند وجود الشرط، حلقاً لرفر، ويتبين ذلك اختلاف فى مسألة التنجيز، هل يبطل التعليق (أم لا؟) فعندنا يبطله أى يبطل التنجيز التعليق.

صورة التنجيز بعد التعليق: هى ما إذا قال لامرأته: إن دخلت الدار، فأنت طالق ثلاثاً، ثم تحرما أى طلقها ثلاثاً فى الحال، فعنده لا يبطل التنجيز التعليق السابق؛ لأنه ليس للمعلق بالشرط شبهة السببية بوجه؛ لأنه لا بد للسبب وشبهه من المحل، فقد مع الشرط السبب عن أثره فى المحل، فكأنه لا محل، حتى يؤثر فيه السبب أو شبهه، وإذا كان لا محل، فلا سبب حقيقة ولا شبهة، يعنى إذا تروح روحاً غير زوجها الأول، فطلقها الروح الثام، ثم رجعت إلى الزوج الأول بالنكاح، فدخلت الدار، يقع ثلاث تطبيقات؛ لأن قوله: أنت طالق إنما صار سبباً بعد وجود الشرط وهى فى نكاحه، وعندنا يبطل تنجيز الثلاث التعليق، يعنى لو عادت المرأة إلى الروح الأول بعد روح آخر، وطلاقه إيها، ثم وحد الشرط، لا يقع شيء عندنا؛ لأن اليمين شرعت للبر والعمل بها، يعنى المقصود من شرعية اليمين (سواء كانت بالله) أو بالطلاق والعتاق تحقيق المحلوف عليه من الفعل أو الترك، فإن المحلوف عليه كان قبل الحلف جائز الإقدام والترك، فإذا قصد الخالف ترجيح أحد الحاسين وتحقيقه أكد باليمين التى هى عبارة عن القوة ليتقوى باليمين على تحقيق ما قصده من الفعل أو الترك، فلا بد من أن يصير البر مضموناً بالجراء، يعنى لوفاته البر لزم الجراء فى اليمين بغير الله تعالى أى فى التعليق وهو وقوع الطلاق والعتاق، كما يلزمه الكفارة لوفاته البر فى اليمين بالله تعالى، وإذا صار البر مضموناً بالجراء (سواء كان جراءه وقوع الطلاق والعتاق أو لزوم الكفارة) صار لما صم به البر فى الحال من الفعل أو الترك شبهة إيجاب الجراء فى صورة الحنث أى شبهة إيجاب الكفارة أو وقوع الطلاق والعتاق عند عدم البر، كالمغصوب إذا كان موجوداً فى يد العاصب، فهو أى المغصوب مضمون بقيمته عند الهلاك فى يد

العاصب، فيكون لعمل الغصب حال وجود عين المفصوب في يد العاصب شبه إيجاب قيمة المفصوب على الغاصب، فكذلك يوجد في اليمين شبه إيجاب الجزاء عند عدم البر.

وإذا كان الأمر كما بينا من شبهة ثبوت السببية للمعلق بالشرط قبل وجود الشرط لم يبق شبهة السبب إلا في محل السبب كالحقيقة، أى كالسبب الحقيقي لا يستعنى عن المحل، فكما أن السبب الحقيقي لا بد له من محل كذلك شبه السبب يعنى (المعلق بالشرط) لا بد له من محل، فإذا فات محل شبهة السبب بالتجبر بالثلاث، بطل التعليق أى المعلق بالشرط لطلان محله، بخلاف تعليق الطلاق بالملك في قوله للأجنبية: "أنت طالق إن نكحتك" فإنه يصح في مطلقة الثلاث وإن عدم المحل وهذا جواب عما قال زفر^٥: "إن بقاء التعليق لا يحتاج إلى بقاء المحل" بدليل أن تعليق الثلاث بالملك في امرأة محرمة على الحائض بالثلاث يصح، بأن قال للمطلقة ثلاثاً: "إن تزوجتك أنت طالق ثلاثاً"، فلما صح ابتداء التعليق بدون المحل، فلا بد يقع التعليق بدون المحل بقاء أولى، لأن البقاء أسهل من الانتفاء.

فأجاب عنه المصنف بأن تعليق المطلقات الثلاث بالملك يصح، وإن عدم المحل لأن ذلك الشرط أى الكاح الذى تعلق به الطلاق فى حكم العلة؛ لأن ملك المطلقات يستمد بالكاح، فكان الكاح بمنزلة علة العلة للمطلاق، فصار ذلك أى التعليق بالشرط الذى هو فى حكم العلة معارضة لهذه الشبهة السابقة على الشرط، وهى شبهة وقوع الجراء أو ثبوت السببية للمعلق بالشرط قبل وجود الشرط، فيكون التعليق بالشرط معارضة لهذه الشبهة وماعاً لها من الثبوت، ومعنى المعارضة أن أصل التعليق يوجب شبهة وقوع الجراء، ويكون الشرط فى معنى العلة يقتضى عدم ثبوتها؛ لأن الحكم لا يوجد قبل العلة بل بعدها، فامتنع ثبوت شبهة وقوع الجراء بالمعارضة، فلم يشترط قيام محل الجراء بعد زوال المعنى الموجب له، وكان المعنى الموجب للملك الكاح، فقد زال الكاح بالتنجيز، فزال الملك بزوال الكاح.

تعريف العلة وأنواعها باعتبار أوصافها: وهي في اللغة: اسم لعارض يتغير به وصف المحل لا عن اختيار، كتغير اللاحق للمريض من أجل المرض، ولهذا سمي المرض علة، فإن المحل (بدن المريض) يتغير من وصف الصحة والقوة إلى المرض والضعف.

وفي الشريعة: هي عبارة عما يضاف إليه وجوب الحكم أي ثبوته ابتداءً. فوائد القيود أو شرح التعريف: (١) واحترز بقوله: "يضاف إليه وجوب الحكم عن الشرط، فإن الشرط يضاف إليه وجوداً للحكم من حيث إن الحكم يوجد عنده، ولا يضاف إليه وجوبه.

(٢) واحترز بقوله: "ابتداءً" عن السبب والعلامة وعلة العلة، فإن المراد به الثبوت ابتداءً الثبوت بلا واسطة، وبهذه الأشياء الثلاثة لا يثبت الحكم بلا واسطة العلة، ويدخل في هذا التعريف العلل الوضعية، وهي التي جعلها الشارع علة، وذلك مثل البيع للملك، والكاح للحل، والقتل للقصاص، وكذا يدخل في هذا التعريف العلل المستبطة بالاجتهاد كالمعاني والأوصاف المؤثرة في الأقيسة الشرعية، فإن الحكم في المنصوص مضاف إلى العلة بالنسبة إلى إثباته في الفرع، ولهذا يتعدى الحكم إليه، وأما في المنصوص فيضاف الحكم إلى النص. واعلم أن العلة الشرعية الحقيقية تتم بثلاثة أوصاف:

(١) أن تكون علة اسماً، بأن تكون موضوعاً للحكم، ويضاف الحكم إليها ابتداءً.

(٢) وأن تكون علة معنى، بأن تكون مؤثرة في الحكم.

(٣) وأن تكون علة حكماً بحيث يوجد الحكم بعد وجودها من غير تراخ، فإذا وجدت هذه الأوصاف في شيء واحد كان علة تامة، وإلا فعلة ناقصة، فباعتبار استكمال هذه الأوصاف وعدمه تكون أقسام العلة سبعة أشار إليها المصنف في زوايا عباراته.

ثم العلة حسية كانت (كظلمة الشمس لوجود النهار) أو شرعية (كإسكار للحرمة) لا خلاف لأحد في تقدمها على معلولها دائماً وتقاربها معه زماناً، كتقارب حركة الإصبع مع حركة الخاتم، وإنما الخلاف في جوار تقدم العلة الشرعية الحقيقية على معلولها، وتأخر معلولها عنها تأخراً زمانياً.

فلنذهب المحققون إلى أنها مثل العلة العقلية في اشتراط المقاربة مع حكمها زماناً، وإليه أشار المصنف بقوله: "وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم (زماناً) بل الواجب اقترانها معه كمقاربة الاستطاعة مع الفعل عندما يعنى أن الواجب في العلة الشرعية الحقيقية هو اقتران العلة والحكم زماناً عندما، كما أن الواجب في الاستطاعة والفعل هو اقترانها زماناً عند جميع أهل السنة، فهذه أى العلة الحقيقية الشرعية المتقدمة على حكمها دائماً والمقاربة معه زماناً فهذا هو القسم الأول من الأقسام السبعة للعلة، والثاني ما كان علة اسماً ومعنى وحكماً.

وإذا تراخى الحكم عن علتها لمائع، كما في (بيع العضولي) الموقوف (على إجارة المالك) والبيع بشرط الخيار (خيار البائع أو المشتري) كان ذلك البيع علة للحكم (المالك) اسماً ومعنى، ولا يكون علة حكماً لتأخر الحكم عنها، والدليل على كون البيع في المثالين علة لا سبباً، أن المانع (عدم إذن المالك وإسقاط الخيار) إذا زال، وجب الحكم أى المالك بهذا البيع من أصل العقد أى بعد الإيجاب والقبول، حتى يستحقه المشتري بزوائده (أى بما زاد على المبيع من الولد أو غيره حين التوقف والخيار) وهذا هو القسم الثالث للعلة.

(١) وكذلك أى مثل البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار عقد الإجارة علة للملك للنفعة للمستأجر وملك الأجرة للمؤجر، فهو علة اسماً ومعنى لا حكماً، لأن النفعة لا تحصل بمجرد العقد لأن العقد ورد على المعلوم وهو النفعة، بل تحدث قطعاً تدرجاً وساعة فاعية، ويوماً فيوماً.

(٢) وكذلك يثبت ملك الأجرة للمؤجر بعد استكمال النفعة، وإكمال المدة الشروط، وهذا هو المثال الثاني للقسم الثالث (من العلة)، ولهذا أى ولكونه علة

اسماً ومعنى صحّ بمجمل الأجرة، فيظهر بعض آثار العلة دون كلها لأسبابها على ما قصه، لكنه (عقد الإجارة) شبه المصاف لأن فيه معنى الإضافة، بمعنى هذا العقد وإن صح في الحال بإضافته إلى العبر التي هي محل المنفعة، لكنه في حق الملك (ملك المنفعة) عملة المصاف إلى زمان وحوادث المنفعة، فكأنه متعدد وقت وحوادث المنفعة، فصار كالسبب الذي يكون طريقاً إلى الحكم وهو المنفعة، حتى لا يستند حكمه، أي لا يشت حكمه مستنداً ومضافاً إلى وقت العقد؛ لأن إقامة العبر استأجرة مقام المنفعة، إنما تكون لصحة الإيجاب والقول دون الحكم، بل العقد في حق المعقود عليه عملة المصاف إلى معدوم، وهذه علامة شبهه بالسبب

(٣) وكذلك أي مثل عقد الإجارة كل إيجاب مضاف إلى وقت، كالعلاق المضاف (المعلق) إلى وقت، والبذر المضاف إلى وقت في المستقبل، تكون علة اسماً ومعنى لا حكماً، أما اسماً فلكونه للحكم المضاف إليه، وأما معنى فتأثيره في ذلك الحكم، وليس بعلة حكماً لتأخر الحكم إلى الزمان المضاف إليه دلل الإيجاب وعدم ثبوته في الحال، لكنه أي لكن ذلك الإيجاب المضاف إلى الوقت يشبه الأسباب مثل عقد الإجارة، هذا هو المثال الثالث للقسم الثالث.

(٤) وكذلك أي مثل المذكور من عقد الإجارة والإيجاب المضاف إلى الوقت نصاب الزكاة في أول الحول، فإنه علة اسماً؛ لأنه وصح له أي لوجوب الزكاة، وعلة معنى لكونه مؤثراً في حكمه أي في حكم النصاب؛ لأن العناء الذي يحصل بكمال النصاب يوجب المؤاساة والإحسان إلى الفقراء والمساكين، لكنه جعل علة أي لكن النصاب جعل علة لوجوب الزكاة بصحة العناء أي بأن كان المال الذي بلغ إلى النصاب مائياً، وعلامة السماء هو حولان الحول، قال رحمته عليه: «لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول» ولا يكون علة حكماً لتأخر حكمه إلى حولان الحول الذي هو علامة السماء، فلما تراخى حكمه إلى وقت السماء أشبه الأسباب في كونه طريقاً له لا مستلزماً لثبته، هذا هو المثال الرابع للقسم الثالث

فذكر المصنف لوجه شبه النصاب بالأسباب دليلين الأول أن الحكم وهو وجوب الركاة إنما يتراحى من أصل النصاب إلى ما ليس بحادث بالنصاب وهو الماء، فإن الماء الحقيقي وهو الدر والنسل والسم في السائمة، وريادة المال في التجارة، والماء الحكمي وهو حولان الحول لا يشتان بالنصاب، بل النصاب يستكمل بهما (بالتماثل) وإذا لم يكن ما يتعلق به الحكم وهو الماء حادثاً بالمال أي انصباب تأكد الاتصال بين النصاب والنماء، فقوى شبهه بالسبب، والثاني أن الحكم لما تراحى إلى ما هو شبه بالعلل، لأن الماء الذي هو في الحقيقة فصل على الماء بوجوب المؤاساة كأصل الغناء، ويرداده اليسر في الواجب، وله أثر في وجوب الركاة من هذا الوجه، فإذا تراحى النصاب إلى ما هو شبه بالعلل، كان له شبه بالأسباب أيضاً، ثم بين المصنف جهة العلوية في النصاب وجهة أصالتها، فقال: ولما كان الحكم متراحياً إلى وصف لا يستقل بنفسه (وهو الماء) أشبه النصاب بالعلل، وكان هذا الشبه (الشبه بالعلل) غالباً، لأن النصاب أصل والماء وصف، وشبهه بالسبب لأجل وصفه وهو الماء، فصار شبه النصاب بالعلل أقوى لأنه باعتبار نفسه.

وهذا هو حاصل العبارات الآتية قال المصنف: لكنه (النصاب)، جعل علّة بصفة النماء، أي بسبب صفة النماء، فلما تراحى حكمه، أي حكم النصاب وهو وجوب الركاة، أشبه (النصاب) بالأسباب (في تأخير الحكم عنها) ألا يرى أنه إنما تراحى حكمه (حكم النصاب) إلى وجود ما ليس بحادث به (بالنصاب) وتراحى حكمه مما هو شبه بالعلل (وهو النماء) لأن له تأثيراً في وجود الحكم كالعلة، ولما كان حكم النصاب متراحياً إلى وصف لا يستقل بنفسه، بل هو قائم بالمال وتابع له، أشبه النصاب بالعلل في كونه مستقلاً ومؤثراً، وكان هذا الشبه (الشبه بالعلل) غالباً، لأن النصاب (وهو المقدار الخاص من المال) أصل والماء وصف قائم بالمال (بأسباب) ومن حكم النصاب أنه لا يظهر وجوب الركاة في أول الحول قطعاً وريقياً، لغوات وصف النصاب وهو الماء الذي وقته حولان الحول، بخلاف ما

ذكرنا من اسوع (السع الموقوف والسع مع الخيار) لأن العلة فيها موحودة ركن ووصف من الإحارة وهل إسقاط الخيار، والمراد بركن البيوع الإباحات والاصور، ويوصف سلامة المسع والسر والقدره على تسليمهما إلا أن المانع وهو حق ادلت وصراط الخيار بجمع وجود الحكم من أول العقد، وعند روال ادابع يشت الحكم وهو لمث من أول العقد، ولذلك يملك المشتري المبيع بروائده المتصلة والمنفصلة

وبما أشبه النصاب العلل، وكان ذلك الشبه أصلاً، كان وجوب الزكاة ثابت من الأصل في التقدير (أي حكماً) لأن الوصف وهو السواء متى ثبت ووجود لا يقوم بنفسه، بل يقوم بالموصوف، ويستند إلى أصل النصاب، وصار النصاب من أول الحول متصفاً به، حتى صح التعجيل في أداء الزكاة قبل تمام الحول؛ لوقوع الأداء بعد وجود أصل العلة وهو النصاب، لكنه أي المؤدى المستعجل يصير زكاة بعد الحول؛ لعدم وجود وصف العلة وقت الأداء، فإذا تم الحول ونصابه كامل يحسب المؤدى عن الزكاة.

(٥) وكذلك أي مثل النصاب مرض الموت في كونه علة لتعيير الأحكام المتعلقة بالمال من تعلق حق الوارث، وحجر المريض عن التصرع، وعن الوصية للوارث، وبأثراند عن الثلث وغيرها، وهو علة اسماً ومعنى، إلا أن حكم ذلك المرض يشت بوصف الاتصال بالموت، يعنى يحمل تصرفاته الممنوعة لعملاً بعد موته، فأشبه مرضه الأسباب من هذا الوجه، أي من وجه تأخير حكمه إلى ما بعد الموت، مثل تأخير الحكم عن السبب، وهو أي مرض الموت علة في الحقيقة، أي اسماً ومعنى وحكماً وإن تأخر حكمه إلى الاتصال بالموت، وشبه مرض الموت بالعلل أكثر من شبه النصاب بها؛ إذ الوصف وهو الاتصال بالموت حادث بسبب نفس المرض، ووصف السواء في النصاب ما كان حادثاً به، هذا هو وجه قوة شبه مرض الموت بالعلل، هذا مثال القسم الثاني من العلة.

(٦) وكذلك أي ومثل ما ذكرنا من النصاب والمرض شراء القريب، فإنه علة للعتق، ولكن بواسطة هي من موحات الشراء ومقتضياته، وهو الملك؛ لأن

اشرء علة لدملك وهو علة للعتق، فكان الشراء (لأجل الواسطة بيه وبين العتق
بملك) علة يشبه السب، كما أن العلة تكون واسطة بين السب والحكم

وهو (لشراء) كالرمي، فإنه علة تامة للقتل، لكنه يشبه السب لأجل تحليل
الواسطة بيه وبين القتل، وهي تحريك السهم ومصيه وذهابه، وهو في الرمي،
وهو المؤثر في زهوق الروح، وتراحي الحكم عن الرمي لأجل هذه الوسائط، فكان
علة يشبه السب مثل شراء القريب، ومن ثم وجب الفصا ص على الرامي إلا أن
تأخر العتق عن الشراء حكماً، إذ لا فصل بين الشراء وثبوت الملك إلا رتبة،
وتأخر لقتل عن الرمي زماً، وإذا تعلق الحكم (كالعتق) بوصفين مؤثرين
(كالشراء والملك في المثال المذكور) كان آخرهما وجوداً (وهو الملك) علة حكماً؛
لأن الحكم يضاف إليه، لرجحانه على الأول بالوجود عده، أي بسب وجود
الحكم عند الوصف الثاني، ويكون ذلك الوصف الثاني علة معني أيضاً لأنه مؤثر
في الحكم بالوجود، ولا يكون علة اسماً؛ لأن العلة اسماً كلا الوصفين لا أحدهما
وحده، فالشراء علة معني، لأنه مؤثر في العتق بواسطة الملك، وللوصف الأول
من الوصفين المذكورين شبهة الملل، فالشراء وحده يشبه العلة، لتوقف الملك
الوجب للعتق عليه، وهذه (العلة حكماً ومعني) هو القسم الرابع من العلة.

(٧) وكذلك تعلق حرمة الربا بالوصفين: أحدهما القدر، وثانيهما الجنس
عنده، ولهذا قدما: إن حرمة (النساء) بيع النسبة ثبت بأحد وصفي علة الربا،
ومجموع القدر والجنس علة مركبة، وعلة لحرمة الربا اسماً ومعني وحكماً، وهذا
هو المثال الثاني للقسم الثاني من العلة، وأما القدر فقط كبيع الحطة بالشعير أو
أحس فقط كبيع الثوب الهروي بالهروي، إذا كنا من نوع واحد، ففيه شبهة
العلة، فيمنع النساء الذي فيه فضل حكماً، دون الفضل الحقيقي؛ لكونه جزءاً
للعلة، لا علة كاملة تامة؛ لأن لربا النسبة شبهة الفضل، وهو الريادة في المقدار،
ولأجل أن النقد خير من النسبة ولأن التجار يزدون في ثمن بيع النسبة، احتتمل
البيع فضل الثمن في أحد طرفيه، فثبت حرمة شبهة الفضل شبهة العلة أي بجردها

التي شبه العلة، وهو القدر، فهي السواء نسبة زيادة قدر أحد الدليلين، وهو القدر الذي له مزية على السيئة أو زيادة الثمن لكونه سيئة.

(٨) والسفر علة للرحضة اسماً وحكماً، لا معنى، فإن المؤثر (العلة معنًى) هي المشقة، لكن السبب (وهو السفر) أقيم مقامها تيسيراً، أما اسماً فإن الرحضة تصاف إلى السفر، حيث يقال: جاز الإفطار لأجل السفر، ولزم القصر للمسافر، وأما حكماً فإن الرحضة أثر السفر، وهو مؤثر فيه ناشئاً عن المشقة التي هي علة معنًى، هذا هو القسم السادس للعلة، ولم يذكر القسم السابع والخامس ولم يمثل لهما.

أنواع إقامة الشيء مقام غيره

(٩) وإقامة الشيء مقام غيره نوعان: أحدهما: إقامة السبب الداعي مقدم المسبب المدعو كإقامة السفر مقام المشقة في إحازة رخصة الإفطار ولزوم القصر، وإقامة المرض مقام تلف النفس وإردباد المرض وإحساس المشقة في رخصة التيمم لأن المرض نفسه لا أثر له في الرحضة، بل الموجب للرحضة هو معنى يستلزمه المرض وهو خوف تلف النفس وإردباد المرض، فأقيم المرض مقام ذلك المعنى الخفى الذي يتفاوت فيه الناس لتفاوت أحوالهم.

والثاني: إقامة الدليل مقام المدلول، كما في الخبر (الإخبار) عن المحبة (أو العداوة) أقيم مقام المحبة (أو العداوة) مثال الإخبار عن المحبة في قول القائل (الأحمق) لامرأته: إن أحببني فأنت طالق فقالت: أحبك يقع الطلاق، وكما في الطهر أقيم مقام الحاجة في إباحة الطلاق فيه، أي وكذا الطهر الخالي عن الجماع أقيم مقام الحاجة إلى الطلاق، وبيانه أن الطلاق أمر مبعوض في الأصل؛ لما فيه من قطع وصلة الكاح المسنون، وإباحاش المرأة، ولكن المبعوض المحذور قد يحل مباشرته للضرورة، كتناول الميتة عند الخمصة، وقد يقع الحاجة إلى الطلاق عند العجز عن إبقاء الكاح لعدم ترتب فوائده وثمراته، ومخافة إصاغة حقوق الله المتعلقة بالكاح، فشرع الطلاق للحاجة إليه، ثم تلك الحاجة أمر باطن لا يوقف

عليه، فأقيم دليل الحاجة وهو الإقدام على الطلاق في زمان تجديد الرعة إليها، وهو الظهر الذي لم يقربها روحها، فأقيم هذا الإقدام بترك الجماع مقدم حقيقة الحاجة.

الشرط وتعريفه وأنواعه وأحكامه: الشرط في اللغة: العلامة، ومنه الشروط لمصكوك؛ لأنها علامات لشئ الدين، ودالة على صحة المعاملة، ومنه قوله تعالى ﴿فقد جاء أشرافها﴾ أي علامات الساعة.

وأما في الشريعة: فهو عبارة عما يضاف إليه الحكم وجوداً عبده لا وجوباً به، أي ما يستترم وجوده وجود الحكم لا وجوبه، ثم مثل له المصنف وقال فالطلاق المعلق (المشروط) بدخول الدار يوجد ويتحقق سبب قوله: أنت طالق بعد دخول الدار، لا به أي لا يوجد وقوع الطلاق لأجل دخول الدار.

وقد يقدم الشرط مقام العلة إذا لم يكن في العلة صلاحية إصافة الحكم إليها، كحجر البئر في الطريق، فإنه شرط التلف في الحقيقة؛ لأن ثقل الشيء الهالك علة لسقوطه، والمشى سبب محض؛ لأنه موصل إلى الشر، ولكن الأرض كانت مسكة أي صبة مانعة عمل الثقل وسقوط الشيء الثقيل، فلما حجر صاحب البئر الأرض، فكأنه أزال مانع عن عمل الثقل، فصار الحفر مزيلاً للمانع وإزالة له، ثبت أن الحجر هو شرط السقوط، ولكن العلة (الثقل) ليست بصالحة للحكم وإضافته إليه؛ لأن الثقل أمر طبيعي مخلوق الله تعالى، فلا تعدى فيه، والمشى إلى الحجر أمر صانع بلا شبهة، فلم يصلح المشى الذي هو سبب أن يجعل علة بواسطة الثقل، وإذا لم يعارض الشرط ما هو علة (وهو الثقل) في إصافة الحكم إليه (إلى الشرط) وللشرط شبه بالعلل لما يتعلق به (بالشرط) من الوجود، أي من وجود الحكم عند وجود الشرط، كما أنه يجد بوجود العلة أقيم الحجر (الشرط) مقام العلة (الثقل) في وجوب ضمان النفس والأموال الهالكة جميعاً على الخافر.

وأما إذا كانت العلة صالحة لإصافة الحكم إليها، لم يكن الشرط في حكم العلة، وحصل من هذا الكلام (صلاحية إصافة الحكم إلى العلة وعدم صلاحية

الإضافة) ثبوت الموعين (١) الشرط الذي يكون في معنى العلة إذا لم تصلح ائنة لإضافة الحكم إليها (٢) والشرط الذي لا يكون في معنى العلة، بل في معنى السبب إذا كانت العلة صالحة لإضافة الحكم إليها.

أقسام الشرط

واعلم أن ما يطلق عليه اسم الشرط، ينقسم بحسب الاستقراء إلى خمسة أقسام. (١) شرط محض (٢) وشرط له حكم العلة (٣) وشرط له حكم السبب (٤) وشرط اسمًا لا حكمًا، فكان شرطًا مجاريًا (٥) وشرط هو بمعنى العلامة الخالصة أي شرط لغوي.

ويتفرع على هذا الأصل (كون العلة صالحة لإضافة الحكم إليها، ولم يكن الشرط في معنى العلة) قول المصنف:

ولهذا قلت. إن شهود (وجود الشرط) وشهود التعليق شرط إذا رجعوا عن شهادتهم جميعًا بعد الحكم (بعد حكم القاضي بوقوع الطلاق) إن الصمان (صمان المهر) على شهود اليمين (على شهود التعليق بالشرط) لأنهم شهود العلة.

صورة المسألة: رجل قال لزوجته: "إن دخلت الدار، فأنت طالق" فشهد فريق بوجود الشرط ودخول المرأة الدار، وشهد فريق آخر (بعد إنكار الروح التعليق) بالتعليق الذي هو يمين عرفًا، ثم حكم القاضي بوقوع الطلاق وبوجوب أداء المهر، وحقوق أخرى على الروح، ثم رجع الفريقان عن شهادتهما، فصمان ما أدى الروح لزوجته المطلقة بشهادة شهود الكاذبين على شهود التعليق أي على شهود اليمين؛ لأنهم شهدوا بالعلة (يعنى صدور ما يوجب الطلاق بعد وجود الشرط، وليس على شهود دخول الدار شيء لأنهم شهدوا بالشرط، وكذلك أي وكما سقط اعتبار الشرط عند وجود علة صالحة لإضافة الحكم إليها، سقط اعتبار حكم السبب عند اجتماع السبب والعلة الصالحة لإضافة الحكم إليها، كما في شهود التحير والاحتيار إذا اجتمعوا في الطلاق والعناق، ثم رجعوا بعد الحكم،

فما إن الصمان على شهود الاختيار لأنه هو العلة، لا على شهود التحيير الذي هو سبب

صورة المسألة: إذا شهد شاهدان بأن الروح الفلان قد لزوجته احتارى
مست في إيقاع الطلاق، وشهد آخران بأن المرأة احتارت نفسها في نفس المجلس،
ثم رجع الشهود جميعاً عن شهادتهم بعد الحكم، فإن الصمان (صمان المهر) على
شهود الاحتيار لأن الاختيار علة لوقوع الطلاق، والتحيير سبب، وكذلك إذا قال
لعبده أنت حر إن شئت، فشهد اثنان على أنه قال لعبده أنت حر إن شئت،
وشهد آخران بأن العبد شاء العتق أي عتق نفسه، ثم رجعوا جميعاً بعد الحكم
بالإعتق، فالصمان على شهود اختيار العتق أي ضمان مالية العبد على شهود
المشيئة؛ لأنه علة، والتعليق بالمشيئة سبب، وعلى هذا أي على أن الحكم لا يضاف
إلى الشرط، إذا كانت العلة صالحة لإضافة الحكم إليها، قلنا: إذا اختلف ولي
الهالك في البئر والخابر، فقال الخافر: إنه أسقط نفسه، كان القول قوله؛ لأنه
بمك بما هو الأصل، وهو صلاحية العلة لإضافة الحكم إليها، وبكر خلافة
الشرط وقيامه مقام العلة، بخلاف ما إذا جرح إسان شخصاً آخر حتى مات، ثم
ادعى الجرح (عند طلب الدية أو الفصاح) الموت بسبب آخر غير جرحه،
لا يصدق لأنه صاحب علة، فلا يترك العلة، ولا يضاف الحكم إلى السبب الذي
ادعاه الجراح.

وعلى هذا (الأصل الذي يبين أن العلة إذا كانت صالحة لإضافة الحكم إليها،
لا يضاف الحكم إلى الشرط أو السبب) قلنا: إذا حل أحد، قيد عند أتق (أو فرس)
حتى أتق العبد أو الفرس، لم يضمن الحال المرسل قيمة العبد؛ لأن حله القيد شرط
في الحقيقة، ولكن له حكم السبب؛ لأن الحل سبق وتقدم الإباق الذي هو علة
التف، فالسبب ما يتقدم، والشرط ما يتأخر، أي السبب الحقيقي ما يتقدم على
العلة؛ لأنه مفض إلى الشيء ومميلة له، فلا بد من أن يكون سابقاً عليه، والشرط
حقيقي هو ما يتأخر وجوده صورة عن وجود العلة، كما أن د حول الدار يتحقق

ويجد قبل أثر أنت طالق ، فقبل دخول الدار وجود أنت طالق موقوف ومعلق .

ثم هو أى حلّ القيد فى حكم السبب المحض ، فلا يكون فيه معنى العلة ؛ لأنه قد اعترض وحدث عليه ما هو علة قائمة بنفسها يعنى غير حادثة بالشرط ، وتلك العلة هو الإباق والقرار .

وكان هذا (حلّ القيد) كإرسال من أرسل دابةً فى الطريق ، فجدت يمةً ويسرةً ، ثم أصابت (وأهلكت) شيئاً ، لم يصمته المرسل ؛ لأن الميلان إلى اليمين أو اليسار غير الطريق الذى أرسلها فيه ، فأصابت الشيء بالطريق التى احتارت الدابة بنفسها ، فصار إرساله كالسبب ، ومشى الدابة على اختيارها كالعلة ، فيصاف بالحكم إلى العلة دون السبب .

والفرق بين حلّ القيد وإرسال الدابة موجود ، كما أشار إليه المصنف بقوله "إلا أن المرسل صاحب سبب فى الأصل ، وهذا (الذى حلّ القيد) صاحب شرط جعل مسبباً أى موجدًا للسبب باعتبار تقدم الحلّ على الإباق الذى هو علة ، وإنما استويا (صاحب حلّ القيد ، وصاحب الإرسال) فى عدم إضافة الحكم إليهما ، وعدم وجوب الصمان فى الصورتين عليهما .

وبناءً على هذا الأصل أن العلة إذا كانت صالحة لإضافة الحكم إليها ، لا يضاف الحكم إلى السبب أو الشرط

قال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله فيمن فتح باب القفص ، فطار الطير (عن داخله فوراً) : إنه (الفتاح) لم يضمن ؛ لأن هذا (فتح باب القفص) شرط حرى مجرى السبب ؛ لما قلنا . إن الشرط إذا تقدم ، كان له حكم السبب ، وقد اعترض عليه على هذا الشرط فعل فاعل محتار ، وهو الطائر غير منسوب إلى الفاتح ؛ لأن الطيران الذى حصل به تلف الطائر ، لم يحصل بفتح الباب ، بل باختيار الطير الطيران ، ففى الأول وهو فتح الباب سبباً محضاً ، فلم يجعل التلف مضافاً إليه (إلى الفتح) بخلاف السقوط فى مسألة حفر البئر ؛ لأنه لا اختيار للساقط الهالك

في السقوط، فلا تصح العلة (السقوط) إضافة الحكم إليها، فيضاف الحكم إلى الشرط الذي هو الحصر، فيضمن الخافر، نعم، حتى لو أسقط الهالك نفسه في الشر باختياره، هدر دمه، ولا يجب على الخافر شيء.

٤- تعريف العلامة وهي في اللغة: ما يعلم به الشيء، ومنه قوله تعالى ﴿وعلامات وبالحكم هم يهتدون﴾ مثالها كعلامات الطريق، والمارة للمسجد، وفي الشريعة هي ما يُعرف به وجود الحكم من غير أن يتعلق به وجوب الحكم أو وجوده.

فتكون العلامة دليلاً على طريق الحكم عند وجودها فقط، مثل التكريات في الصلاة، فإن أعلام على الانتقال من ركن إلى ركن آخر، والأذان علم للصلاة، والدية شعار الحج (علامته) و(قد) يسمى العلامة شرطاً، بمعنى بطريق المجاز، ودبت مثل الإحصان في باب الزنا، فإن الإحصان إذا ثبت في الزاني أو الزانية، أو كليهما، كان معرّفاً لحكم الزنا وهو الرجم، فأطلق عليه الشرط (يقال: الإحصان شرط رجم الزاني) مجازاً وهو هي الحقيقة علامة، وليس معنى كون الإحصان شرطاً أن الزنا إذا وجد وتحقق صورة أي ثبت بالاعتراف أو الحمل أو الشهود، ثم يتوقف كونه علة للرجم على وجود الإحصان فيهما^(١)، بل معناه أن الإحصان في معرفة حكم الزنا علامة يُعرف بها حكمه، مثل وجود الشرط علامة لتحقق المشروط ووجوده، ولأجل أن الإحصان علامة لمعرفة حكم الزنا، وليس شرط (قلد) لم يصمن شهود الإحصان إذا رجعوا عن شهادتهم بالإحصان دية المرحوم بحال (سواء رجعوا مع شهود الزنا أو منفردين).

وقد قيل: إحصان الزاني والزانية عبارة عن اجتماع سبعة أشياء: العقل، والبلوغ، والحرية، والنكاح الصحيح، والدخول بالنكاح، وكون كل واحد منهما مثل الآخر في صفة الإحصان والإسلام.

(١) لأن حكم الزنا (الرجم) لا يضاف إلى الإحصان لا وجوداً ولا وجوداً، فظهر أنه علامة، وليس بشرط.

وقال ضمن الأئمة شرط الإحصان على الخصوص أمران. لإسلام والدحول بالكاح

تعريف العقل ومجاله، وعدم كفايته في معرفة الحسن والقبح واستعماده من الشرع

ولما فرغ المصنف رحمه الله من بيان المحجج الأربع التي هي حطيات الشارع، ومن بيان ما يتعلق بها من العلل، والأسباب والشروط والأمارات، وهي الأحكام الوضعية، شرع في بيان العقل الذي عليه مدار الإنسانية وأساس التكليف وأصل الفصائل والعوامل، ومنع العلوم والمسائل؛ لأن حطيات الشارع لا تدرك إلا به، ولا يشت أهلية التكليف والمسؤولية من غير العقل، فكان بيان العقل ولوارمه وأحكامه، وبيان الفرق بين مدارك العقلاء، وتفصيل مذاهبهم، وإيراد حججهم وبراهينهم، والرد على من يجعل العقل فوق الشرع، ويقول بإنكار القدر، وعلى من يهدر العقل ويأخذ بالجبر والقهر من الواجب الشرعي والعرضي العلمي.

تعريف العقل: هو (١) في اللغة: المح، لأنه يمنع الإنسان من القبائح وعما يُحجله ويضره، ويحمّله على مكارم الأخلاق، ومنه العقول الخيل الذي يُربط به رجل الدابة ليمنعه من المشي.

(٢) وفي الاصطلاح: هو جوهر مجرد عن المادة لذاته، ومتعلق بها في فعله تعلق التدبر والتصرف، ولا يمكن عمله في هذا العالم من غير التعلق بالمادة، وهي الجسم الذي يكون حالاً فيه وقائماً به قيام الفهم والإدراك.

(٣) وهي الشريعة: هو نور في بدن الإنسان (في رأسه أو في قلبه على اختلاف القولين) يُضيء به طريق يبدأ به الإنسان من حيث ينتهي إليه درك الحواس، فيظهر المطلوب للقلب، فيدركه القلب متأمله بتوفيق الله تعالى، أي يُضيء بذلك النور طريق يتدنى العقل بذلك الطريق من مواضع يختتم وينتهي إليه

علم الحواس ودركه، يعنى حين ينتهى عمل الحواس وتعجز عن الإدراك، يبدأ عمل العقل وإدراكه، ومن هذا قيل: نهاية الحس بداية العقل، وإذا انتهى عمل الحواس والعقل كليهما يبدأ عمل الشرع، فيأتى الشرع بعلوم قد عجز وتعب العقل والحواس جميعاً عن إدراكها، قال تعالى: ﴿عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ وقال ﴿وَيَعْلَمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ فالعقل كالشمس فى الملكوت الظاهر، فإذا بزغت (طلعت الشمس) وبدأ أى ظهر شعاعها، ووضع الطريق كانت العين مدركةً لأجل ضوءها وشعلتها (فالقلب أو الدماغ كالعين، والنور الذى خلقه الله تعالى فى بدن الإنسان كالشمس فى العالم الظاهر) إدراك القلب مثل رؤية العين، بل أوضح منها بمرآت.

المذاهب في كفاية العقل وعدمه

وأشار المصنف في أول البحث إلى ثلاثة مذاهب، ثم صحح القول، أو المذهب الثالث، وردّ على المذهبيين الآخرين (الأوّل والثاني) قال المصنف: اختلف الناس (أي أهل القسلة والمسلمين منهم) في العقل أهو من العلل الموجبة أم لا؟

١- فقلت المعتزلة: (١) العقل علة موجبة لما استحسسه، ومحرومة لما استقبّحه، أي العقل موجب كل ما هو حسن عنده، ومحرم كل ما هو قبيح عنده (٢) فيوجب العقل وتحريمه ثانتان قطعاً وقيماً، يعنى بدون تردّد وشكّ (٣) وهو (العقل) فوق العلل الشرعية، ثم فرّعوا على أصلهم هذا (١) فلم يجزّوا أن يُثبت بدليل الشرع، ما لا يدركه العقل أو يقبّحه (٢) وجعلوا خطاب الشارع متوحّهاً نفس العقل (٣) وقالوا: لا عدل لم عقل وأدرك سس التمييز (صغيراً كان أو كبيراً) في التوقّف عن طلب الحق، ولا في ترك الإيمان، وإن لم يبلغه الدعوة، فأساس الأهلية والتكليف عندهم هو العقل، فوجوب الإيمان لا يكون موقوفاً على مجيء الشريعة والدعوة إليها، فمدار جميع المسؤوليات هو العقل عندهم.

٢- وقالت الأشعرية: لا عرة بالعقل أصلاً دون السمع، أي دون الدليل السمعى، فرّعوا على هذا الأصل ما يأتى. ومن اعتقد الشرك ولم تلعه الدعوة، فهو معذور لا يعذب ﴿وما كنّا معذبين حتى نبعث رسولا﴾.

٣- والقول الصحيح في الباب (في باب رعاية العقل): إن العقل معشبر لإثبات الأهلية، ثم ذكر تعريف العقل (كما ذكرناه) ثم قال بعد تعريف العقل وتشرّيح تعريبه: وما بالعقل كفاية كما قال أصحاب المذهب الأول، ثم فرّع على هذا الأصل مسائل: قال: ولهذا أى ولاجل أن العقل ليس بكافٍ في وضع أصول السعادة والشقاوة، قلنا: إن الصبى (وإن قيلَ إيمانه) لكنه غير مكلف بالإيمان، حتى إذا عقلت المراهقة (صارَت عاقلة) وهى تحت مسلم (في نكاح

مسلم) وبين أنوين مسلمين، ولم تستطع أن تصف وتبين الإسلام لم تجعل مرتدة، ولا يُعنى بكونها مرتدة و (غير مسلمة)، ولم تبين من روجها المسلم، ولو بدعت كذلك (أى من غير القدرة على بيان الإسلام) لبانت من روجها، وكذا أى مثل ما كتب في الصلوة إنه غير مكلف بالإيمان وإن كان عاقلاً، نقول في السالغ الذي لم تبعه الدعوة، إنه غير مكلف بالإيمان بمجرد العقل، وإنه (أى السالغ الذي لم تلعه الدعوة) إذا لم يصف إيماناً ولا كُفراً (أى لا يعرف الإيمان حتى يبين ضروريته، ولا الكفر حتى يذكر شائعه) ولم يعتقد على شيء (من الهداية والصلوة) كان معدوراً، وإذا أعانه الله تعالى بالتجربة، وأمهله الله لدرك العواقب لم يكن معدوراً، وإن لم تلغه الدعوة لأن الإمهال وإدراك مدة التأمل بمسألة دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم العجلة، فلا يُعذر، ألا يرى أنه لا يرى ساء إلا وقد عرف له بانياً، ولا يرى صورة إلا وقد عرف له مصوراً، ألا يرى هذا الكون وصورة المختلفة ليعلم له مكوتاً ومصوراً، فيؤمن به؟

وهذا أى إقامة الإمهال وإدراك زمان التأمل مقام الدعوة ههنا على نحو ما قال أبو حبيبة^(٢) في السفيه، إذا بلغ خمسين وعشرين سنة: "لم يُمتع ماله مه؛ لأنه قد استوفى مدة التجربة والامتحان، فلا بد من أن يزاد به رشداً وليس على حد الإمهال ورماد الامتحان في هذا الباب (في باب التجربة والامتحان) دليل قاطع يُعتمد عليه.

الرد على المعتزلة والأشعرية

- ١- فمن جعل العقل حجة موحدة (بمنه) بحيث يمتنع ورود الشرع بخلاف العقل حتى يجعل الشرع شارحاً وترجماناً له، فلا دليل له يعتمد عليه.
- ٢- ومن ألغاه (العقل) من كل وجه، فلا دليل له أيضاً، وهو مذهب الإمام الشافعي^(٣)؛ لأنه قال في قوم لم تطلعهم الدعوة، إذا قتلهم المسلمون ضموا معهم، فجعل (الشافعي^(٣)) كفرهم عمواً (لعدم بلوغ الدعوة إليهم) فجعلهم

كالمسلمين في أن دماءهم موهوبة كدماء المسلمين (واستدل الإمام الشافعي بقوله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾).

ودلك أي عدم الدليل لم ألقى العقل قطعي وواقعي؛ لأن ملحق العقل ومكر ضرورته لا يحد في الشرع من دليل يدل على أن العقل غير معتبر لاثبات الأهلية، وإنما يلحق العقل بدليل الاجتهاد المنقضي على العقل، فبتقص مدحه؛ لأنه استدلال لعدم اعتبار العقل بالعقل، فمعنى كلامه أن العقل غير معتبر وهو معتبر وكذلك جعل العقل حجة موجبة غير صحيح؛ لأن العقل لا يثبت في الهوى، فلا يصلح أن يكون حجة بنفسه بحال، من غير تأيد دعوة الرسول والشرع، أو ما يقوم مقامها من إدراك زمان التأمل والتجربة.

وإذا ثبت أن العقل من صفات الأهلية (وشرائطه) قلنا: الكلام في هذا أي في بيان الأهلية ينقسم على قسمين: (١) بيان الأهلية (٢) والأمور المعترضة عليها.

تعريف الأهلية وأنواعها ولوازمها: هي في اللغة: صلاحية الإنسان لصدور شيء عنه، وطلبه منه، وقبوله إياه.

وفي الشريعة: هي عبارة عن صلاحية لوجوب الحقوق المشروعة له (فيما فيه نفعه) وعليه (فيما فيه نقصانه كوجوب الركاة، والعشر، وصدقة الفطر والدين) فأهلية الإنسان شرعاً. هي صلاحية لأداء كل ما وجب له أو عليه بإرادته واحتياره.

أنواع الأهلية: وهي نوعان. أحدهما: أهلية الوجوب، والثاني: أهلية الأداء، أما أهلية الوجوب فبناءها على قيام الذمة^(١) أي وجود العهد، قال تعالى في ذم المنافقين: ﴿لَا يَرْقُونَ فِي مَوْمنَ إِلَّا وَلَا دِمَّةً﴾ أي لا يرقبون في مؤمن قرابة ولا عهداً، وإنما يكون بناء أهلية الوجوب على قيام العهد، فإن الأدمى يولد

(١) وإن قيل للعهد الذمة لأن نقصه يوجب الذمة

وبه دمة (عهد) صالحة لقبول الوجوب له وعمله بإجماع الفقهاء، بناءً على العهد
بصلى، والدمة عبارة عن وصف يصير به الشخص أهلاً للإيجاب عليه،
ولاستيحاب له، بناءً على العهد الذي جرى بين العبد والرب يوم الميثاق كما
أحرر تعالى عنه بقوله: ﴿وإذ أخذ ربك من نبي آدم من ظهورهم ذريتهم﴾ إلى
نوره تعالى ﴿قال ألسنتكم تركم قالوا بلى شهدنا﴾

من قبل: ما وجه إيراد الحجة بهذه الآية؟ ونحن لا نتذكر هذا الميثاق، وإن
تفكرنا وجهه في ذلك؟ قلنا: أسألكم الله تعالى ذلك ابتلاءً؛ لأن الدنيا دار عيب
(الرب عن أفعال العباد) وابتلاء، وعليها الإيمان بالغيب، ولو تذكرنا رآه رآه ذلك
لانتلاء، قال الله تعالى في عملنا: ﴿أحصاء الله وسوء﴾ وثانياً أن الله تعالى جدد
هذا العهد وذكرنا بهذا العهد المسمى بإرسال الرسل وإبرال الكتب

وأما الحبيب في بطن أمه فقبل الانفصال والولادة هو جره من أمه، يأكل
بأكفها، ويشرب شربها، وينقل من مكان إلى مكان بانتقالها، فلم يكن للحبيب
دمة مطلقة (كامة) حتى يصلح ليحب له الحق من الإرث والوصية والعنف
والسب، ولم يحب عليه حق لأحد، ولا يطالب بأداء الحقوق، وإذا انفصل (وُلِدَ)
وظهرت له دمة مطلقة كان أهلاً للوجوب له (على الناس) وللوجوب عليه (من
الناس) إلا أن الوجوب غير مقصود بنفسه، بل المقصود منه هو أداءه، ولم يتصور
ذلك في حق الطفل الصبي لمجره عقلاً وجسماً، فلا يشت في حقه حكم
الوجوب، وهو الأداء ولا عرضه، وهو الانتلاء.

فبما أن يبطل الوجوب في حقه لعدم حكمه وهو الأداء، ولعدم عرضه
وهو الانتلاء، كما ينعدم الحكم عند عدم محله، مثل بيع الحر، فالمثلث في هذا
معلوم لأن (الحر) ليس بمال ومحل للبيع، ولهذا أي ولأجل أن الوجوب لا ينشأ
عند انتفاء حكمه لم يجب على الكافر شيء من الشرائع التي هي الطاعات لأجل
أنه لم يكن أهلاً لثواب الأحرار، فلا يتحقق حكم الطاعات، وهو الثواب بعد
أهليته له لعدم إتيائه بالطاعات، ولزومه الإيمان لأن العمل والشرع جعلاه أهلاً

الإيمان، لأنه أهل لأدائه ووجوب حكمه، وهو سبل النواب، فالخبر أهل لأداء
وجوب الإيمان، ولحصول حكمه، وهو النواب في الآخرة (فأهله الطهات بعد
أهلية الإيمان)

ولم يجب على الصبي الإيمان قبل أن يعقل، لعدم أهلية الأداء لأمر عقلي
بدون العقل، وإذا عقل واحتمل الأداء، فلما هو وجوب أصل الإيمان عليه دون
وجوب أدائه، لأنه لا يجب على الصبي العاقل الأداء، فإن وجوب أداء الإيمان
يحتمل السقوط بعد البلوغ بعد التوهم والإغماء، فيسقط وجوب الأداء بعد
النساء أيضاً حتى صبح أداء الإيمان وإظهاره من الصبي من غير تكليف، وكان
إظهار الصبي الإيمان وأدائه أداء فرض، ويكون مؤداه في حكم الفرض، كآية أدّى
فرض الطهر من غير وجوب الأداء عليه، فكون كالمسافر إذا أدّى الجمعة، فرب
تعد من فرضه، كآية أدّى ما كان عليه فرضاً

أنواع أهلية الأداء وأما أهلية الأداء فمراحق قاصر وكامل، بمعنى أهلية الأداء
القاصر، وأهلية الأداء الكامل.

ولا خلاف في أن الأداء يتعلق بقدرتين: قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل،
وقدرة العمل، وهي بالبدن، والإنسان في أول أحواله عديم القدرتين، لكن فيه
استعداد وصلاحيّة لأن يوجد فيه كل واحدة منهما شيئاً فشيئاً، بحيث الله تعالى فيه
إلى أن يبلغ كل واحدة منهما درجة الكمال، فقل بلوغ درجة الكمال كانت كل
واحدة منهما قاصرة كما يكون للصبي المميز قبل البلوغ، وقد يكون إحداهما
قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه، فإنه قاصر العقل مثل الصبي وإن كان قوي
البدن، ولهذا الخلق بالصبي في حق الأحكام.

فالأهلية الكاملة عبارة عن بلوغ القدرتين إلى درجة الكمال، وهو المراد
بالاعتدال في لسان الشرع، والأهلية القاصرة عبارة عن القدرتين قبل بلوغهما، أو
بلوغ أحدهما درجة الكمال (فالمحصون عديم العقل، والمعتوه قاصر العقل، والصبي
قاصر البدن والعقل كليهما).

ولهذا قال المصنف: أما أهلية الأداء القاصر فثبت بقدرة البدن، إذا كانت

قاصرة قبل اللوع، وكذلك تكون أهلية الأداء قاصرة بعد اللوع فيمن كان معنوها لأنه بمنزلة الصبي في خفة العقل، فإنه عاقل لم يعتدل عقله، ويشى على الأهلية القاصرة صحة الأداء، وعلى الأهلية الكاملة وجوب الأداء وتوجه الخطأ، وعلى هذا أى على أن صحة الأداء تنسب على الأهلية القاصرة، قلنا إنه صح من الصبي العاقل الإسلام، وما يكون له منعة محصنة (حالة) من التصرفات المالية كقول الهبة والصدقة والهبة، والبيع الذى فيه ربح

وقلنا إنه صح من الصبي أداء العبادات الدينية من غير عهدة ولزوم عليه، بمعنى من غير قضاء إذا أسدها ومن غير لزوم إذا شرع فيها، ويملك الصبي العاقل برأى الولي، أى بإذنه وإجارته كل تصرف يتردد بين المصع والصرر كالبيع وبحوه من الإجارة والنيكاح والشركة، وذلك أى حوار تصرف الصبي بعد إذن الولي باعتبار أن نقصان رأيه (رأى الصبي) المحرر (استكمل) برأى الولي وإذنه، فصار كالبالغ في ذلك في قول أبي حنيفة :

ثم استدلل المصنف على قوله : إن نقصان رأيه المحرر برأى الولي بقوله : ألا يرى أنه (أبا حنيفة) صحح بيع الصبي من الأجانب بمن فاحش (أى شمس قلبه عن سمر البلد) (هذا التصحيح في رواية عنه خلافاً لصاحبيه، فإن بيع الصبي العاقل من الأجانب بمن فاحش لا ينفذ عندهما؛ لأن نعود تصرفه موقوف على انصمام رأى الولي إلى رأيه ولم يوجد.

وردة (أبو حنيفة) : بيع الصبي العاقل مع وليه بمن فاحش في رواية أخرى اعتباراً لشبهة النيابة في موضع التهمة، وذلك أن الصبي في الملك أصل؛ لأنه مالك حقيقة، وبمس العقل والرأى ثامت له، فيشبه تصرف المالك من هذا الوجه، ويشبه تصرف الوكيل من حيث إن في رأيه خلافاً يجبر ذلك برأى الولي، فثبت شبهة النيابة في تصرفه بطراً إلى الوصف (وصف الجبار رأيه برأى الولي) فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة، وهو تصرف مع الولي، إذ يتمكن فيه تهمة أن الولي إنما أدن له بالبيع بمن فاحش ليحصل به مقصوده، وهو الأحذ شمس قليل، ولم يقصد بالإذن النظر للصبي، وعلى هذا (الأصل أن ما فيه احتمال صرر لا يملكه

الصبي بنفسه إلا برأى الولي) فلما في الصبي المحبور عليه إنه إذا قبل الوكالة لغيره صح، ولم يلزمه العهدة أي الأحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والشمس والخصومة ونحوها؛ لأن في إرغامها معنى الضرر، ولا يثبت ذلك في الأهلية القاصرة، وفي قبول الوكالة بإذن الولي تلزمه

وأما إذا أوصى الصبي بشيء من أعمال البر بطلت وصيته عدد، خلافاً للشافعي^٢، والتقييد بأعمال البر لأجل إظهار الخلاف في إيصاء بالبر، ولا فوصيته باطلة عدد مطلقاً، سواء كانت بأعمال البر أو بأعمال الإثم، فوصيته عبداً باطلة، وإن كان فيه نفع ظاهر، لأن الإرث شرع نفعاً للمورث؛ لأنه صدقة في حقه، ألا يرى أنه (ترك الميراث) شرع في حق الصبي أيضاً، بأن ما ترك بعد موته فهو لوارثه، وفي الانتقال من الإرث إلى الإيصاء بمعنى في ترك انتقال التركة بالإرث، والانتقال بالوصية ترك الأفضل بقياً، إلا أنه (الإيصاء) شرع في حق البالغ كما شرع له جوار الطلاق والعناق والهيبة والقرص (الإقراض)، ولم يشرع ذلك المذكور في حق الصبي (بدون الحاجة، وأما عند الحاجة مشروع له أيضاً) ولم يملك ذلك، أي ما هو ضرر محض على الصبي غيره (غير الصبي كالولي والوصي) ماحلاً الإقراض (إقراض مال الصبي) فإن القاصي يملكه لوقوع الأمن عن الهلاك بولاية القاضي.

وأما الردة من الصبي العاقل فمعتبرة غير مهددة في حق إجراء أحكام الدين والأحرار عدد أبي حنيفة ومحمد^٣، وأما عند أبي يوسف^٤ والشافعي^٥: لا يحكم باعتبارها وإجراء أحكامها في الدنيا، وأما في أحكام الأحرار فهي معتبرة، ويجرى على الصبي المرتد العاقل أحكام الأحرار، وأشار المصنف إلى مذهب الطرفين، فقال: وأما الردة فلا تختمل العموم في أحكام الأحرار، ويلزم من أحكام الدنيا عندهما (الطرفين) خلافاً لأبي يوسف، ثم يستدل المصنف لمذهب أبي حنيفة ومحمد بقوله: فإنما يلزم الصبي العاقل المرتد من أحكام الدنيا عندهما كحرمان الميراث ووقوع الفرقة بينه وبين زوجته لأجل الحكم بصحة الارتداد عنه لا قصداً إليه، أي لا لأجل أنه قصد الارتداد، يعني هذه الأحكام من لوامع فعل الارتداد،

وليس من لوازم قصده؛ لأن قصد الصبي لا اعتبار له لقله عقله، فلم يصح عن مثل ذلك الصبي الارتداد، كما إذا ثبت ارتداده تبعاً لأبويه، بأن كان أبواه مسلمين وارتدوا، فيحكم بارتداد الصبي تبعاً، ولا يعتبر قصده، فوقع عليه من الخراء ما وقع جراً لارتماً لفعل الارتداد (إذا ارتد البالغ، فالخراء الواجب عليه إنما يكون لأجل قصده وقعه، وإذا ارتد الصبي، يجب الخراء لأجل فعله فقط؛ لأن هذا الخراء من لوازم فعل الارتداد سواء كان بالقصد أو بعينه).

بيان العوارض على الأهلية وموانعها وأنواعها

وتلك العوارض بوعان: سحاي (غير مكتسب) ومكتسب يعرض بعد الكسب، وأما العوارض السماوية فأحد عشر أمراً: الصعر، والجنون، والعته، والسيلان، واليوم، والإغماء، والرق، والمرص، والحيص، والعماس، والموت. وأما العارض المكتسب فإنه بوعان: مكتسب من المكلف نفسه، ومكتسب من غيره، فالعارض المكتسب منه نفسه نحو الجهل والسفه، والسكر، والهزل، والخطأ، والسفر، وأما المكتسب من غيره فهو الإكراه؛ لأن الإكراه يكون من الغير، وهو على نوعين: الإكراه بما فيه إلقاء، أي خوف تلف النفس أو خوف تلف عضو من أعضائه، والإكراه بما ليس فيه إلقاء، أي ليس فيه خوف تلف النفس أو العضو.

١- وأما الثاني من العوارض السماوية: فهو الجنون، ولا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون إلا بعد الوقوف على حقيقة العقل، ومحلّه وأفعاله.

التعريف الثالث للعقل: وقد مرّ تعريفان للعقل في سابقه، وبذكرها تعريفاً له ثالثاً، فالعقل معنى (أي وصف) يمكن به الاستدلال من الشاهد إلى العائب، أو من المعلوم إلى المجهول، ويمكن به الاطلاع على الأمور، والتمييز بين الخير والشر، ومحلّه الدماغ^(١).

(١) لأن الأطباء (هي المملكة العربية السعودية في الرياض) أخرجوا القلب (حين العملية الجراحية) ووضعوه على الطاولة، ووضعوا يده قداماً في الجسم، فلم يحتل حواس المريض وإدراكه

تعريف الجنون: فالجنون هو المعنى الموجب لاعتداء آثار العقل، وتعطل أعماله،
والدعش للإنسان على أعمال مضادة للأفعال العقلية من غير صعب في أطرافه،
وفتور في سائر أعضائه.

حكمه وهو (١) يوجب الحجر (المع) عن الأقوال الموحية للتصرفات
الشرعية، كالإقرار بحق على نفسه، أو دعوى الحق على أحد، والإيجاب
والقبول، لأن اعتبارها في الشرع بالعقل والتمييز وهو عار عنهما.

(٢) ويقط به ما كان ضرراً (سبباً للمشقة الجسمانية) يحتمل السقوط،
كالصوم والصلاة، وسائر العبادات لأن في دمه نوع قصور لروال العقل.

واحترز بقوله: "ما كان ضرراً" يحتمل السقوط) عما لا يحتمل السقوط إلا
بالأداء أو بسقوط من له الحق، كصمان المتبعات ووجوب الدية والأرض وبقة
الأقارب.

(٣) وإذا امتد الجنون بأن استوعب أكثر من يوم وليلة مثلاً، فصار لروم الأداء
(الموجب للقضاء عند موت الأداء) يؤدي إلى الحرج، يبطل القول بالأداء أى بلروم
الأداء دفماً للحرج في صورة وجوب القضاء، ويتعذر نفس الوجوب أيضاً
لاعتداء الأداء، فإن فائدة نفس الوجوب هي الأداء، فإذا سقط الأداء، سقط
الوجوب أيضاً.

خذ الامتداد: وخذ الامتداد المقط في الصوم أن يستوعب الجنون الشهر،
وفي الصلاة أن يزيد على يوم وليلة، والخذ في الزكاة أن يستوعب الحول عند
محمد^ص، وأقام أبو يوسف^ص أكثر الحول مقام كله تيسيراً.

(٤) وكل عمل كان حسناً لا يحتمل غير الحسن كالإيمان، أو كان قبيحاً
لا يحتمل الحسن والعفو كالكفر فثبات، ومعتبر في حق المجنون، حتى يشت إيمانه

ولادكرته، فهذا دليل واضح في الطب الحديد على أن العقل في الدماغ دون القلب، وإن أسند
المهم والعلم والفقه في الصوح إلى القلب؛ لأن الدماغ يأخذ كل شيء من القلب، فهو مركز
القوى الكهربائية في جسم الإنسان، وأما الكينات البرقية والكهربائية فكلها في الدماغ

تبعاً لأهل بيته، أو تبعاً للمسلمين، وبواحد برذته تبعاً لأبويه، أو تبعاً لساائر المرتدين

٢- الصغر وهو النوع الأول من الأمور العارضة على الأهلية، أما الصغر فإنه في أول أحواله مثل المحن، لأنه عديم العقل والتمييز، فسقط عن الصغير ما يسقط عن المحن من حقوق الله، أما إذا عمل فقد أصاب وحصل صرناً من أهليه الأداء، بكس الصاء عذر مع ذلك (مع إصانة ضرب من الأهلية) فسقط عن الصغير بهذا العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى، مثل الصلاة والصوم وساير العبادات، ومثل الحدود والكمارات، فإنها تحتمل السقوط بالأعداد، والأمر لكلى في باب الصغير أنه يوضع عنه العهدة أى يسقط عنه عهدة ما يحتمل انعمو، فلا يبقى عليه مسؤولية.

والمراد بالعهدة ههنا لروم ما يوجب العتاب والمزاخنة، ويصح منه أى من الصغير أن يباشر نفسه ما ليس فيه لروم وصرر، ويصح له (للمصغير) بأن يباشر غيره لأجله ما لا عهدة فيه، أى لا صرر فيه كقبول الهبة والصدقة مما هو مع محض، لأن الصغر من أسباب المرحمة، فجعل سبباً للعمو عن كل عهدة تحتمل العمو لقوله ﴿وَمَنْ لَّمْ يَرْحَمْ صَغِيرًا وَلَمْ يُوقِرْ كَبِيرًا فَلَيْسَ بِمَاءٍ﴾ وبهذا أى ولاجل أن الصاء سبب للعمو عن كل عهدة لم يحرم الصغير عن الميراث بقتل مورثه عدنا

ولا يبرم على عدم حرمان الصبي عن الميراث بقتل مورثه حرمانه عن الميراث بالرق ولكفر، يعنى لو كان الصبي العاقل رقيقاً، أو ارتد - والعباد بالله - لا ميراث له من مورثه، وإنما لا يبرم بقصاً عدم حرمانه عن الميراث بقتل المورث، وحرمانه بالرق ولكفر لأن الرق ينافى أهلية الإرث، أى لأن الرق مانع عن الإرث مطلقاً، وكذلك الكفر والارتداد يحرم لأجلها عن الإرث، لأنه ينافى الولاية، فإنكافر لا يكون وارثاً لمسلم مطلقاً، سواء كان صيباً أو بالغاً

وانعدام الحق (حق الإرث) لعدم سبه، وهو الولاية ولعدم أهليته، وهو عدم كونه مسلماً لا يكون جراً للصبي وعقوبه له.

٣- تعريف العته الثالث من الأسباب السماوية العته، وهو عداوة عن إفة نوحب حلالا في العقل، فيصير صاحبه محتلط الكلام، فيسه بعض كلامه كلام العقلاء، وبعض كلامه كلام المحايين، فالعته هو حمة العقل، فكما أن الحيوان يشبه أول أحوال الصباء في عدم العقل، يشبه العته أحر أحوال الصباء في وجود أصل العقل مع تمكس الخلل فيه، وهذا حاصل ما قال المصنف: وأما العته بعد البتوع فمثل الصباء مع العقل في كل الأحكام، حتى إنه (العته) لا يجمع صحة القون وابعمل، كما لا يجمعهما الصباء مع العقل، (١) فيصح إسلام المعتوه، (٢) وقبوله ابوكالة في بيع مال غيره، وطلاق مكوحة غيره، (٣) ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي، لكنه (العته) يجمع العهدة، أي ما يوجب إلزام شيء فيه مصرة كانباء، فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع تسليم المبيع، ولا في الوكالة بالشراء تسليم الثمن، ولا يرد عليه المبيع بالعيب، (٤) ويتحمل المعتوه ضمان ما يستهلك من الأموال، ومن ثم قال المصنف: وأما ضمان ما يستهلك من الأموال، فليس بعهدة، أي ليس بما فيه إلزام مصرة على الصبي والمعتوه؛ لأن المصن عنهما عهدة تحتمل العفو في الشرع، وضمان المتلفات لا يحتمل العفو شرعاً؛ لأنه شرع جبراً لما استهلك من المال المعصوم، ولهذا قدر بالمثل، وكون المستهلك صياً معذوراً أو معتوهاً لا يباي عصمة المحل (المال الذي أتلفه صبي أو معتوه) (٥) ويوضع عنه (عن المعتوه) الخطأ كما يوضع عن الصبي، فلا يجب على المعتوه العبادات، ولا يشتر في حقه العقوبات، (٦) ويشتر الولاية على المعتوه لغيره، كما ثبتت على الصبي، (٧) ولا يشتر ولاية المعتوه على غيره؛ لأنه عاجز عن التصرف على غيره كما هو عاجز عن التصرف في نفسه.

ولا فرق بين الحيوان والصغير في أول أحواله الذي لا عقل فيه للصبي، وإنما يفرق الحيوان والصغير في أن هذا العارض (عارض الحيوان) غير محدود، بخلاف

عرض يصغر، فإن له حداً وهو البلوغ (فمن أحل هذا الفرق) قل إذا أسلمت امرأة المحزون الكافر، عرض الإسلام على أنه أو أمه في الحال حتى يؤمن أحدهما، وبصير المحزون مسلماً سناً لأحدهما.

ولا يؤخر (في) عرض الإسلام أي لا سطر إفاقة المحزون حتى تعرض عنه الإسلام؛ لأن فيه إبطال حق المرأة (وهو حق التفريق بعد الإسلام)، ولأنه ليس لإفاقة مدة معينة، بخلاف الصغر، فإن له حداً، وهو البلوغ، فعند البلوغ تعرض عنه الإسلام، فالنساء مدته محدودة إلى البلوغ، فوجب تأخير عرض الإسلام على الصبي إلى البلوغ فيما إذا أسلمت امرأة الصبي الكافر.

وأما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفرقان أي لا فرق بينهما في وجوب عرض الإسلام عليهما في الحال بعد إسلام روجيهما؛ لأن إسلام الصبي العاقل واعتوه العاقل معتبر في الحال؛ لوجود أصل العقل فيهما.

٤- السيان وتعريفه وهو الرابع من العوارض السماوية، وهو لغة السهو، وفي الشريعة: هو معنى (صعة) يعتري الإنسان بدون اختياره، فيوجب العقلة عما كان في حفظه بدون اختياره، فيقع في الخطأ، كيان الصوم في رمضان، وسبب التسمية عند الدبح.

حكم السيان: وأما السيان فلا يباهى الوجوب في حق الله تعالى؛ لأنه لا يحل لأهلية وإيجاب الحقوق على الناس، ولا يؤدي إلى الإيذاء في الحجر، أي لا يصير الإنسان به محجوراً، حتى يمتنع به الوجوب، فإن الإنسان لا يسي عداً متوالية تدخل في حد التكرار، فصار كالنوم، ولكن إذا كان السيان عداً يلازم بعض العداات، كلزومه مع الصوم، ولزومه مع الدبح، ولهذا قال المصنف من السيان في الصوم، و(سيان) التسمية هي الدبيحة، جعل من أسباب العقوبة لأن السيان اعترض وحدث من جهته أي من جانب صاحب الحق، وهو الله تعالى، بخلاف حقوق العباد، فإن السهو لا يكون عملاً فيها، لأنه ليس من جهتهم، فيجب على الناس في حقوق العباد صمان ما أتلفه سياناً.

وعلى هذا أى بناء على هذا الأصل أن النسيان العالب جعل عدراً وعموماً من حقوق الله تعالى، قلنا: إن سلام الناس لما كان غالباً (وله قد يسلم بعد الركعتين بطل أنه أتم صلاته، وقد يسلم بعد ركعة، خصوصاً إذا كان مسبقاً) لم يقطع سلامه الصلاة ناسياً، بخلاف كلامه ناسياً في الصلاة، فإنه يقطع الصلاة لأن هيئة المصلي من استقبال القبلة واختيار موضع خاص، ولباس خاص، وهيئة خاصة مذكّرة له بأنك في الصلاة، فلا يعلب عليه الكلام ناسياً، أى فلا يكون الكلام ناسياً غالباً في الصلاة.

٥- النوم وحكمه والخامس من أنواع العوارض السماوية النوم، وأما النوم فهو عجزٌ عن استعمال القدرة على العمل، وينتهي الاختيار الذي عليه مدار العمل.

وحكمه: (١) أنه ينافي الاختيار الذي عليه مدار الأهلية (أهلية الأداء).

(٢) ويوجب تأخير الخطاب للأداء، أى يوجب تأخير الخطاب في حق العمل به، ولم يوجب سقوط نفس الوجوب؛ لاحتمال القدرة على الأداء عند الاستيقاظ، واحتمال القضاء بعد خروج الوقت (قال النبي ﷺ: «من نام من صلاة أو نسيها فليصّها إذا ذكرها» وهذا دليل واضح على أن نفس الوجوب لا يسقط بالنوم والنسيان).

(٣) وكذلك أى كتأخير خطاب الأداء بطلت عباراته أصلاً في الطلاق والعنق والإسلام والردة، أى لا أثر ولا حكم لكلام النائم في نومه، ولا يتحقق ولا يقع بكلامه في النوم شيء لا في الحال ولا في المآل.

(٤) وكذلك لم يتعلق بقراءته وكلامه في الصلاة حكم من العباد أو الكراهة.

(٥) وكذا إذا قهقهه النائم في الصلاة، لا ينقص وضوءه وهو الصحيح.

٦- تعريف الإغماء وحكمه: والسادس من أنواع العوارض السماوية.

الإغماء، وهو فتور طبعي في الدماغ والجسم، يريل القوى، ويعجز به ذو العقل عن استعمال (رأيه حقيقة أي كاملاً).

وحكمه: أنه مثل النوم في الأمرين: الأول فوت الاحتيار، والثاني فوت استعمال القدرة، حتى يجمع صحة العبارات والأقوال (١) من الإقرار بدين لأحد، ومن دعوى الدين على أحد، (٢) ومن الإقرار بما يوجب عليه الحد كالربا، والسرقه، وشرب الخمر، والقذف، (٣) والإقرار بكلمة الإسلام لو كان قبل الإغماء كافراً، أو الإقرار بالكفر لو كان قبله مسلماً، ومع ذلك فرق بينه وبين النوم، فإن الإغماء أشد وأقوى من النوم في فتور الأعضاء، وهي تمرير الاحتيار، لأن النوم فتور طبعي يكون لاستراحة الجسم وإزالة نصبه وتعبه، وهذا فتور عارض (مرض) يناقض القوة (قوة البدن) أصلاً أي كاملاً.

(٥) ولهذا أي ولكونه أشد من النوم كان في الصلاة ناقضاً للوضوء في كل الأحوال، سواء كان المغمى عليه قائماً أو قاعداً أو مستلقياً أو مضطجعاً، والنوم في الصلاة يكون ناقضاً في بعض الأحوال كالاستلقاء والاضطجاع.

(٦) ويمنع الباء أي لو شرع أحد في الصلاة، ثم أغمى عليه بعد حصة من الصلاة، ثم أفاق قبل تمام الصلاة، فتوضاً وجاء إلى مصلاه، فيستأنف صلاته، ولا يسي من الموضع الذي عرض عليه الإغماء فيه، مثل القيام أو الركوع أو غيرهما؛ لأنه من العوارض البادرة، فلا حاجة إلى التحفيف.

واعتبر امتداد الإغماء في حق الصلاة خاصة، وقدر امتداده في سقوط الصلاة وعدم وجوب القضاء أن يريد على يوم وليلة، ومعنى خاصة أن سقوط القضاء بالامتداد يكون في الصلاة دون الصوم، فإنه لو أغمى عليه جميع الشهر، ثم أفاق بعد مضي رمضان، يجب عليه القضاء؛ لأنه ليس عارضاً كثير الوقوع حتى يحتاج إلى السقوط والتخفيف.

٧- تعريف الرق وأحكامه: والسابع من العوارض السعائرية: الرق بأنواعه من النقص، والمدر، والمكاتب، وأم الولد.

تعريف الرق. وهو في اللغة: الضعف، يقال: ثوب رقيق أى ضعيف السح،
ومنه رقة القلب، فإن القلب الضعيف يتأثر بسرعة.

وفى عرف الفقهاء هو عبارة عن ضعف حكمي يتهيأ الشخص به لقبول ملك
الغير عليه، فيصير مملوكاً بالاستيلاء كما يصير الصيد وسائر المباحات مملوكاً
بالاصطياد والإحراز.

واحترز بقوله: ضعف حكمي عن الضعف الحسي، فإن التعدد ربما يكون
أقوى من الحر حسي، فإن الرق لا يوجب حلاً في قوة البدن الحسية، ولكن ضعفه
معنى وحكمي، ولرعاية هذا المعنى قال المصنف: وأما الرق فهو عجز حكمي،
شرع جراً (في الأصل في أصل وضعه أى ابتداءه)، لا اختياره الشرك على
التوحيد، والكفر على الإسلام، لكنه في حالة البقاء (أى بعد إسلام العبد أو الأمة)
بقي هذا الحكم عليه وعلى أولاده) وصار من الأمور الحكمية لروال العلة وهو
الكفر، ويبقى الحكم وهو كونه رقيقاً مع الإسلام أيضاً، وبه أى بهذا العجز
الحكمي يصير المرء عرصة للتمليك (كونه ملكاً للغير) والاشذال (أى الاستعانة
والأخذ والإعطاء بالبيع والشراء والإرث والهبة) وهو (أى كونه رقيقاً) وصف
بسيط ومعنى مصدرى لا يحتمل التجزئ (إإذا كان رقيقاً، يكون كله رقيقاً، وإذا
أعتق، يكون كله حراً، وباء على هذا الأصل قال محمد في "الجامع الصغير") في
مجهول السب إذا أقر أن يضعه عند فلان: إنه يجعل عبداً كاملاً في قبول شهادته
وعدمه وفي جميع أحكامه، وكذلك العتق الذي هو ضده لا يقل التجزئ (ويشير
المصنف إلى أن عدم تجزئ الرق والعتق هو مذهب الأئمة الثلاثة، ولهذا قال بعد
ذكر المسألة وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى: الإعتاق لا يتجزئ كما
لم يتحرر أفعاله أى أثره ولارمه وهو العتق، كما أن الانكسار أثر للكسر، (يقال:
كسرتة فانكسر) فلا يوجد الانكسار إلا بعد الكسر، فكذلك العتق لا يوجد إلا بعد
الإعتاق، فعدم التجزئ المألوم (الإعتاق) يستلزم عدم التجزئ اللارم (وهو العتق)
وقال أبو حنيفة: الإعتاق هو إزالة الملك ومتجزئ وتعلق سقوط ذلك الملك

كله عن المحل (العبد) حكم لا يتجزى وهو العتق (ويقول أبو حنيفة: إن الملك متجزى بالاتفاق، فالفعل المتعلق به وهو الإرالة أيضاً متجزى فتجزى المعلول يدل على تجزى علته.

فإذا سقط بالعتق بعض الملك، فقد وجد جزء العلة، فيتوقف العتق إلى تكميل العلة، وصار إرالة الملك الذي هو متجزى علة للعتق الذي هو غير متجزى، كما أن غسل أعضاء الوضوء لإباحة الصلاة متجزى والصلاة غير متجزئة إذا صحت الصلاة، صحت كلها، وإذا فسدت، فسدت كلها، وكذلك أعداد الطلاق من واحد إلى ثلاثة متجزى، والحرمة العليقة التي تقع بالثلاث غير متجزى.

أحكام الرق: (١) وهذا الرق الذي عحر حكمي بإفنى مالكية المال؛ لقيام المملوكية على الرقيق من حيث إنه مال، لا من حيث إنه إنسان؛ لأن المالكية تنبئ عن القدرة، والمملوكة تنبئ عن العجز، وهما متنافيان (٢) حتى لا يمدح العبد والمكاتب التبري أي شراء الأمة للمضاجعة مثل المكروحة (٣) ولا تقع مهبما (العبد والمكاتب) حجة الإسلام أي الحج الفرض الذي هو أحد أركان الإسلام؛ لعدم أصل القدرة وهي المانع الدنية؛ لأنها أي مافع بدن العبد والمكاتب للمولى، فإذا حقا، يكون مولا، ولا يقوم عن فرصهما، وإذا رالت قدرتهما لم يبق الوجوب عليهما بدون القدرة، وتكون مافع بدنهما للمولى إلا فيما استثني عليه (على خلاف المولى) من القربات الدنية كالصوم والصلاة، فالمافع الدنية مهبما لا تكون ملكاً للمولى لاستثناءها عن حق المولى.

(٤) والرق لا يافى مالكية غير المال كملك الضع ومالك القصاص وحق الحياة وهذا معنى قوله: وهو النكاح والدم والحياة (٥) ويافى الرق كمال الحال أي كمال السيرة في أهلية الكرامات الموضوع للبر في الدنيا مثل الدمة في تحمل الديون والقبول مسؤولية الخلافة والإمامة والقضاء والشهادة، وحل نكاح أربع نسوة، والولاية على النفس والمال والمناصب؛ لأن ساء الرق على الدن والهوان، وساء تلك الكرامات على العلم والعقل والمرتبة السامية التي يستحسن بها الإنسان الخلافة والوراثة والإمامة والقضاء والإفتاء وغيرها

(٦) حتى إن دمه ضعفت برقه، فلم تحتمل الدين بنفسها، بل صمّت إليها مالية الرقعة والكسب (٧) وكذلك الحلّ (حلّ النكاح) ينتقص بالرق، فيكون للحرّ إلى أربع نسوة، حتى إنه يكبح العبد امرأتين فقط يعنى نصف الحرّ (٨) وتطلق الأمة ثنتين، (٩) وتنصف العدة في حق الأمة (١٠) وكذلك ينصف القسم (بونة حق لليل) في حق الأمة، وتنصف الحدّ لهما، فيضرب العبد والأمة خمسين جلدة (١١) وانتقصت قيمة نفس العبد لأنه أهل للتصرف في المال واستحقاق اليد عليه، دون ملكه؛ لأنه لما كان أحد المالكين (وهو ملك النكاح والطلاق) ثابتاً له، والملك الآخر وهو ملك المال يكون ناقصاً غير متفٍ عنه بالكلية؛ لأنه يملك اليد والرقبة أوجب نقصاناً في قيمته، فانتقصت دية عن دية الحرّ بشيء، فوجب نقصان بدل دمه من الدية (وهه نصف دية الحرّ) لنقصان في أحد صربي المالكية وهو مالكية المال، كما تنصف بدل الدم بالأبوة (فإن دية المرأة نصف دية الرجل) لعدم وجود أحدهما أي أحد صربي المالكية (وهو مالكية النكاح) لأن مالكية النكاح بيد الرجل، ولهذا يكون حق الطلاق له.

ويعد (أي كون العبد أهلاً للتصرف في المال واستحقاق اليد عليه) عندنا لأن المأذون (العبد المأذون) يتصرف في المال لنفسه، ويجب له الحكم الأصلي للتصرف وهو اليد على أكسائه، والمولى إنما يخلف العبد فيما هو من الروائد وهو المثلث المشروع للتوصل إلى اليد، أي للوصول إلى اليد والتصرف

ولهذا أي ولأجل أن الملك لا يثبت للعبد، بل المولى يخلفه، جعلنا العبد في حكم الملك (وهو التصرف بذاً) وفي حكم بقاء الإذن كالوكيل في مسائل مرضى المولى وفي عامة مسائل المأذون، والرق لا يؤثر في إرالة عصمة دم العبد، بل دم العبد معصوم مثل دم الحرّ.

وإنما يؤثر في قيمته أي إنما يؤثر الرق في نقصان قيمة العبد، وإنما يكون عصمة الدم بالإيمان والدار (دار الإسلام) والعبد فيه مثل الحرّ، ولذلك أي لأجل أن العبد مثل الحرّ في عصمة الدم بقتل الحرّ بالعبد قصاصاً.

١- وأوجب الرق بقصائناً في الجهاد، حتى لا يجب الجهاد عليه (على العبد) لأن استطاعة العبد في الحج والجهاد غير مشاة على المولى، أى يكون فيهما صباع حقوق المولى، ولهذا أى لعدم استطاعة العبد في الجهاد لم يستحق العبد السهم الكامل من الغنيمة.

٢- وانقطعت الولايات كلها بالرق لأنه عجز حكمى، يعنى لا يثبت للعبد الولايات المتعدية، مثل ولاية القضاء والشهادة والترويع والإمامة للعجز الحكمى عنها، وإنما صح أمان العبد المأذون عند القتال إذا استأمن به أحد من الأعداء؛ لأن إعطاء الأمان لكونه مأدوناً من جانب مولاه، فيخرج عن أقسام الولاية من قبل، أى من أجل أنه صار شريكاً في العيمة لأجل الإدس، فيرضخ به لو شارك في القتل، فلم يحم حق الشركة في الغنيمة، ثم تعدى ذلك الحق إلى العير في صورة الأمان، فإذا أمن، فقد أسقط حقه في الغنيمة، وهذا كما يصح شهادته في هلال رمضان لإلزام الصوم على نفسه أولاً، وعلى غيره ثانياً.

٣- وعلى هذا الأصل وهو أن الرق لا ينافى مالكية غير المال من الدم والحياة والكسح، يصح إقراره بالحدود والقصاص، وبسرقة المستهلكة التى توجب القطع، وبالقائمة التى توجب رد المال والقطع صح هذا الإقرار من العبد المأذون، وفى صحة إقرار العبد المحجور بها (بالحدود والقصاص، والإقرار بالسرقه على قسميها اختلاف معروف (١) فعند أبي حنيفة: يصح إقراره بسرقة قائمة أى بسرقة مال قائم فى يده، فيقطع يده ويرد المال (٢) وعند أبي يوسف: يصح إقراره فى الحدود والقصاص دون المال، فيقطع يده، ويكون المال للمولى (٣) وعند محمد^٤: لا يصح أصلاً، فلا تجب القطع والرد.

٤- وعلى هذا أى وعلى أن الرق ينافى كمال الحال والسيرة فى أهلية الكرامات حتى إن ذمته ضعفت برقه بحيث لم يحتمل الدين بنفسه، قلنا فى جناية العبد خطأ: إنه يصير جزاء لجنايته؛ لأن العبد ليس من أهل ضمان ما ليس بمال، إلا أن يشاء المولى الفداء، فيصير عائداً إلى الأصل عند أبي حنيفة^٥، أى فيكون

لعمد حراء خديته، فيُسَلَّمُ إلى المحي عليه أو إلى ورثة المقتول خطأ، إلا أن يشاء لمولى العداء عوضاً عن عده، فيصير المولى إلى الأصل وهو إعطاء الأرض أو الدية، وهذا عند أبي حنيفة، ولم يطل الأرض الذي هو حق ورثة المقتول بإفلاس لعمد، وعندهما يصير بمعنى الحوالة، أي يصير اختيار المولى العداء بمرة الحوالة، كان لعمد أحال بالواجب (وهو أرض الخطأ) على المولى، فيعود المولى بإفلاس على رقة العبد.

٨- المرض وحكمه: وأمّا المرض الذي هو الثامس من العوارض السماوية ويعرفه بكل أحد، فإنه لا ينافي أهلية الحكم، ولا أهلية العباد، أي لا ينافي ثبوت الحكم ووجوبه مطلقاً، سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلاة والزكاة، أو من حقوق العباد كلفصاخص ونفقة الأزواج والأولاد وغيرها، ولا ينافي العباد، فإنه لا يحل بالعقل، ولا يجمعه عن استعمال العقل، حتى صح نكاح المريض وطلاقه وسلامه، وسائر ما يتعلق بالعبادة، لكن المرض لما كان سبب الموت، والموت علة لخلافة الورثة والعرماء في مال الميت، كان المرض (إذا اشتد وطهر أثار الموت) من أسباب تعلق حق الوارث والعريم بماله، فيشت بهذا الوجه (لسمية المرض للموت) الحجر في تصرفات المريض إذا اتصل المرض بالموت، ويُستند الحجر إلى أول المرض بقدر ما به صيانة حق الورثة والعرماء من المال، فتصرفاته التي تجمع حق الورثة والعرماء تمسح وتجعل لعمراً، والتي كانت رائدة عن حقهما تنفذ.

فقبل كل تصرف واقع من المريض (مرض الموت) يحتمل المسح، فإن لقول بصحة ذلك التصرف واجب في الحال؛ لكمال عقله وحواصيه، ثم تدارك تلك التصرفات (بعد الضرورة) بالنقص والمسح إذا احتيج إلى النقص فواجب.

وكل تصرف واقع منه لا يحتمل المسح جعل كالمعلق بالموت، فمثال التصرف المحتمل للمسح كالهبة والبيع بأقل القيمة والبيع بشرط الخيار، ومثال التصرف غير المحتمل للمسح كإعتاق العبد الذي استغرق حق عريم أو وارث، وهذا معنى قوله: كإعتاق إذا وقع على حق عريم أو وارث، فالتصرف المعلق

الموت إذا كان رائداً عن حق العريم والورثة، يكون نافداً في الحال، كالوصية بالبرئ عن مقدار الدين وبالتلث الصارع عنه، والتصرف الذي يتعلق بهما، كاعتق العبد المستغرق بالدين أو الأقل قيمته عن الثلث، فيكون ذلك العبد في حكم المدر قبل الموت، وبعد الموت يكون حراً، ويسعى في فسخه للعروة والورثة، ولما كان يرد الإشكال على قوله: إن العبد الذي تعلق به حق العريم أو حق الوارث إذا أعتقه المريض لا يعتق في الحال، والحال أن الراهن إذا أعتق العبد الذي تعلق به حق المرتهن يعتق في الحال؟

فأجاب المصنف عنه بقوله: بخلاف إعتاق الراهن (العبد الذي تعلق به حق المرتهن) حيث ينهد عتقه (في الحال) لأن حق المرتهن مدث اليد والحس استينافاً لدينه، دون ملك الرقة وحق العريم أو الوارث هو ملك الرقة.

وكان اقتضاء القياس أن لا يملك المريض الصلة، أي تمليك المال بلا عوض، كالهبة والصدقة والهبة، ولا أداء الحقوق المالية لله تعالى، كالزكاة وصدقة العطر والكفارات، ولا الوصية بذلك أي بالصلة وأداء الحقوق المالية، إلا أن الشرع حوّر ذلك (أي المذكور من الصلة وأداء الحقوق والوصية) من الثلث مطراً له ورحمةً ومصلاً.

ولما تولى الشرع الإيصاء للورثة، أي تكفل تعيين سهامهم وبيانه، وأبطل إيصاء المريض المورث لهم (للورثة) بقوله وإن أوصى الوارث من الورثة بثلث ما ترك، بطل الإيصاء لهم بصورة الأربع: أعنى صورة ومعنى وحقيقة وشبهة.

(١) مثال الوصية للوارث صورة بيع المريض من الوارث شيئاً مما في يده، وإلى هذا أشار المصنف فقال: حتى لم يصح بيعه (بيع المريض) من الوارث أصلاً (لا بقيمة مساوية ولا بغيرها) عند أبي حنيفة (٢) مثال الوصية له معنى أن يقر المريض للوارث بشيء من العين أو الدين مما في يده، وإليه أشار المصنف بقوله: وبطل إقراره له (للوارث) وإن حصل باستيفاء دين الصحة، أي وإن أقر المريض بأن كاد له على أحد الورثة ديناً في حالة صحته وقال: فاستميت الدين منه، وهذا

الإقرار غير صحيح لأنه يمكن أن يدعى ذلك الوارث بأن الذي أحده عني كان استقرص عني، فأعطيته قرصاً فلأن أطلب قرصى عليه (٣) ومثال الوصية للوارث حقيقة بأن يوصى لأحد الورثة مقداراً أو نوعاً من

المال

(٤) ومثل الوصية له شبهة أن يبيع الحطة الحبلدة بالردىء منها لأحد الورثة، وإليه أشار المصنف بقوله: وتقومت الخوذة أى تكون الخوذة معتبرة ومتقومة في حق الورثة، كما تقومت (تكون متقومة في حق الصغار)، يعنى إذا باع المربص الحيد من الخبث بربطها من الورثة يكون فيه شبهة الإيضاء، فهو مجموع، كما أن الأب أو الوصى لو باع مال الصغير من نفسه أو من غيره الحيد منه بالردىء من جسده، يكون فيه شبهة إتلاف حق الصغير قيمة

٩، ١٠- والتاسع الخبص والعاسر العاس أى من العوارض السماوية: الخبص والنحاس، أما الخبص والنحاس الدبر يعرفهما النساء أكثر من الرجال فإنهما لا يبعدان الأهلية بوجه ما، أى لا أهلية الروح، ولا أهلية الأداء؛ لأنهما لا يخلان بالذمة والعقل والقدرة، لكن الطهارة عنهما شرط لحوار أداء الصوم والصلاة، فيموت الأداء بهما، وبما أن في قضاء الصلوات حرج لنصاعهما وكثرتهما، يسقط بهما (بالخبص والعاس) أصل الصلاة أى الأداء والقضاء كليهما، ولا حرج في قضاء الصوم، فلم يسقط أصله، فوجب قضاءه.

١١- الموت ومن حوائج العوارض السماوية الموت الذي يحتم به الحياة ويدوقه كل متفلس، ويستقله كل حي، وهو عجز حالص يسقط به ما هو من باب التكليف وجوباً وأداءً، لعوات عرض التكليف بالموت، وهو الأداء عن اختيار، ولهذا، أى ولعوات عرض التكليف بالموت، قلنا: إنه يبطل (يسقط) عنه الركة وسائر أنواع القربات، وإنما يبقى عليه المأثم، وأما ما وجب شرعاً على الميت لحاجة غيره قبل الموت، (١) فإن كان ذلك الواجب حقاً متعلقاً بالعين مثل المرهون والمعصوب والمبيع والوديعة، يبقى ذلك الحق بقاء العين المرهونة أو المعصوبة؛ لأن

وعن العبد غير مقصود، إذ المقصود هو جعل العين مرهونة أو مبيعة، والمعسر هو العين، لا فعه، فيبقى الحق في المرهون والمقصود والبيع والوديعة ببقاء العين.

(٢) وإن كان ذلك الواجب حق غيره ديناً عنه ثم يثق ذلك الدين بمجرد الدمة حتى نضم إليه مال أو ما يؤكد به الدم، وهو دمة الكميل، ولهذا، أي ولأجل أن دمة الميت لا تحتل الدين بنفسها، قال أبو حنيفة: إن الكفالة بالدين عن الميت لا تصح، إذا لم تحلف مالا أو كميلًا، ولأن الكفالة صم اندمة إلى الدمة في المطالبة، ولا دمة للميت حتى نضم إليها دمة الكميل، فكأن للدين عنه ساقط باعتبار الدنيا، بخلاف العبد المحجور إذا أقر بالدين، فتكف عن رحن، فإنه يصح، لأن دمة العبد في حق نفسه كاملة، وإنما صممت إليه مالية الرقة في حق المولى، حتى إذا ظهر الدين على العبد في حق المولى، يأخذ حقه من مالية الرقة.

(٣) وإن كان ما وجب على الميت شرعاً قبل موته حق العبر بطريق الصلة، كنفقة المحارم والزكاة وصدقة الفطر بطل، أي سقط عنه، إلا أن يوصى به، فيصح إيصاءه من الثلث.

(٤) وأما الذي شرع له (أي أجاز له الشرع) بناءً على حاجته، والموت لا ينافي الحاجة، فيبقى له من ماله ما يقضى به الحاجة من التحيز والتكفين وشراء موضع القبر وأجرة حفره، ولذلك أي ولأجل حاجاته وديونه قدم بعد الموت جهاره يعني إعداد ما يحتاج إليه في غسله وتكفيمه ودفنه، ثم يؤدى ديونه، ثم وصاياه من الثلث، ثم وجبت الموارث أي حقوق وسهام الورثة بطريق الخلافة عنه في تصرف الأموال المتروكة، فوجب أداء تلك الحقوق عنه على الترتيب المذكور لأجل النظر والشفقة إليه بعد موته أيضاً.

(١) ولهذا أي ولأجل النظر في حق الميت بقى عقد الكفالة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء أي مع ترك مال يكفي لبدل كتابته، (٢) ولأجل النظر والخير للميت، قلنا. إن المرأة تعسل زوجها بعد الموت، ولو كانت المرأة في

عدتها، يعنى العدة لا تمنع غسل زوجها؛ لأن الروح مالت لها بملكية الكاح، فعسى ملكه إلى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة كعسله، بخلاف ما إذا ماتت المرأة؛ لأنها مملوكة له^(١)، وقد بطلت أهلية المملوكية بالموت (فلا يجوز للزوج أن يعسل المرأة بعد الموت) (وقياساً هذا لا يمنع الجواز؛ لأن النبی ﷺ وعد عائشة أن يعسلها لو ماتت قبله، وهى الرواية: أن علياً عسل فاطمة بعد موتها)، ولهذا أى ولما ذكرنا أن ما شرع لحاجة الإنسان بقى بعد موته بقدر ما يقضى به حاجته تعلق حق المقتول بالدية، إذا انقلب القصاص مالا بالصلح، وإن كان الأصل هو القصاص، ويثبت الحق للورثة ابتداءً بسبب انعقد للمورث، فتعلق حق المورث المقتول بالدية لحاجته، فكذا يثبت الحق للورثة لحاجتهم؛ لأن القصاص يجب عند انقضاء حياة المقتول، وعند ذلك لا يجب له إلا ما يضطر إليه لحاجته، فعارق الخذف، (المال) الأصل (القصاص) لاختلاف حالهما، وكان القصاص حق الورثة ابتداءً، لأن المقتول ما كان محتاجاً إلى القصاص، وكان محتاجاً إلى المال لدفع حوائجه بعد الموت، فلما انقلب القصاص مالا بالصلح، صار حقاً للمقتول أولاً، وللورثة ثانياً.

الميت باعتبار أحكام الآخرة

وأما أحكام الآخرة فله فيها حكم الأحياء، لأن القبر للميت فى حكم الآخرة كالرحم للماء (للجين)، والمهد للطفل فى حق الدنيا، ووضع فيه (فى القبر) روضة دار (روضة الجنة) أو حفرة نار، ونرجو الله تعالى أن يصيره لنا روضة بكرمه وفصله.

العوارض المكتسبة وأنواعها وأحكامها

وهى الأمور أو الأوصاف التى تعرض للإنسان بكسبه واختياره، ولها ستة أقسام (كما مر): الجهل، والسفه، والسكر، والهرل، والخطأ، والسفر.

(١) وكيف تكون مملوكة له؟ ولا يقدر على بيعها وهبتها، ولا يرثها بعد موت الروح، وإنما المملوك لروح مابع بضعها

١ أما الجهل الذي هو ضد العلم والفهم والإدراك فهو وإن كان فطرياً وغير اختياري ﴿هو الذي أحرّك من بطون أمّهاتكم لا تعلمون شيئاً﴾، ولكن إنقائه وعدم إزالته يكسب العبد واحتيازه، فلهذا الوجه جعل قسمًا من العوارض المكتسبة، وله أربعة أنواع:

(١) جهل باطل بلا شبهة، وهو الكفر.

وحكمه: أنه لا يصلح عذرًا في الآخرة أصلاً (لا في العقائد ولا في الأعمال) لأنه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل ﴿وجحدوا بها واستيقنتب أنفسهم طغياناً وعلوّاً﴾.

(٢) وجهل هو دونه، لكنه باطل لا يصلح عذرًا في الآخرة أيضاً، وهو جهل صاحب الهوى الذي جعل إلهه ودينه حسب هواه ﴿أمرأيت من اتحد إله هواه وأصله الله على علم﴾ إنما يكون جهله لأجل هواه في صفات الله تعالى وفي أحكام الآخرة.

وجهل الباعى (وهو الذي خرج عن إطاعة الخليفة أو رئيس الدولة الذي يكون على الحق، ويظنّ الباغي نفسه على الحق والإمام على الباطل) لأنه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه على رعم الخليفة أو رئيس الدولة، إلا أن الباعى متأولّ لأيات القرآن التي تدل على حقبة خليفة المسلمين أو رئيس دولتهم، أو مكر عن الأدلة الوضعية والاحتراعية التي يقدمها أتباع الدولة على حقبة الرئيس، وبطلان دعوى الباعى، فكان الباعى في جهله دون جهل صاحب الهوى، لكنه لما كان الباعى من المسلمين، أو ممن يتحلل أى يجعل الإسلام ملة وديناً لنفسه، يعنى يدعى الإسلام، لزمنا مناظرته وإلزامه بإبطال دلائله وإثبات دلائلنا، فلم يعمل متأويله الفاسد، وقلنا: إنّ الباغي إذا أتلف مال العدل (غير الباعى) أو نفسه ولا معة (جيش) له (للباعى) يضمن ما أتلف، وكذلك أى كوجوب ضمان ما أتلف سائر الأحكام التي تلزم المسلمين يلزمه.

وكذلك جهل من حالف في اجتياحه الكتاب والسنة المشهورة، أى الطريق المشهورة من علماء الشريعة، أو عمل بالعرب من السنة على خلاف الكتاب أو السنة المشهورة، فجهله مردود باطل، ليس بعدر أصلاً، مثل الفتوى ببيع أمهات الأولاد، وحل متروك التسمية عمداً، والقصاص بالقسامة، والفصاء شاهد ويمين (والله يحكم بجهل الإمام الشافعىؒ وأمثاله من المتمسكين بالكتاب والسنة مشكل وعجيب).

(٣) والنوع الثالث: جهل يصلح شبهة، وهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح، أو في موضع الشبهة، أى الجهل في موضع لا يوجد فيه اجتهاد صحيح، بل مجرد شبهة، مثال الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح كالمحتجم الصائم في رمضان، إذا أظفر على ظن أن الحجامة أظفرت وأسدت صومه، فلا تدرمه الكفارة؛ لأنه جهل في موضع الاجتهاد، فإن الحجامة في حالة الصوم عند الأوراعى يفسد الصوم، فيصلح شبهة في سقوط الكفارة، والاجتهاد الصحيح عدم فساد الصوم، ومن روى بجارية والده على ظن أنها تحمل له، لا يلزمه الحد؛ لأنه جهل في موضع الاشتاء، فهذا اجتهاد في موضع الشبهة.

(٤) والنوع الرابع: جهل يصلح عدراً، وهو جهل من أسلم في دار الحرب، فإنه يكون عدراً له؛ لعدم العلم بالأحكام الشرعية لأنه غير مقصر؛ لعدم الدليل عليه في دار الحرب، وكذلك أى مثل جهل الحربى جهل الوكيل بالتوكيل وجهل المأدون بالإذن، وجهل المعجور بالحجر، وجهل المعرول بالعزل، وهذا أى الحجر فى المأدون والعزل فى الوكيل هو المراد من (صدّه) والمراد بالإطلاق نفس التوكيل والإذن، فعلى الأول لا ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى، وفى الثانى بعد تصرفهما لعدم علمهما بالعزل والحجر، وكذلك جهل الشيعى بالبيع، وجهل لمولى بحماية العبد، وجهل الكفر بالإنكاح، وجهل الأمة بخيار العتق، فكلها عذر بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرف، يعنى إذا زوج الصغير أو الصغيرة غير

لأن واحد من الأولياء، يصح النكاح، ويشت لهما الخيار في قول أبي حنيفة ومحمد، لأن التزوج صدر عن هو قاصر السفقة بالنسبة إلى الأب وخذ، وقد ظهر تأثير لقصور، فيشت لهما الخيار إذا ملكا أمرهما بالسوء، كالأمة إذا اعتقت، فإن لم نعم بالسكح وقت البلوغ، كان الجهل عدراً لبقاء الدليل

(٣) والثالث من الموارد المكتسبة: السكر، وهو نوعان (١) سكر بطريق مسح كشرب الدواء، وشرب المكرة الخمر، وشرب المصطر الخمر عطشاً، أو أكله أكلة جوعاً، وبه (هذا السكر) بمرلة الإغماء في أنه ليس على السكران إثم.

(٢) وسكر بطريق محظور ومموج، وبه (السكر الثاني) لا ينافي الخطأ، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾ فلا يطر شيئ من الأهلية، وتلزمه الأحكام الشرعية، وتعد تصرفاته كلها إلا الردة، فإنه لا يوجد به استحساناً، وكذا لا يعتبر إقراره بحدود الله تعالى خالصة، فإذا ارتد السكران، ونكلم بكلمة الكفر، لا يحكم بكفره لأن الردة عبارة عن تبديل الاعتقاد، وهو غير معتقد بقوله، وكذا إذا أقر بالحدود الخالصة له تعالى، كفرار بشرب الخمر، والإقرار بالرب، لا يحد؛ لأن الرجوع عنه صحيح، والسكر دليل الرجوع، فلا اعتد لإقراره لاحتمال الرجوع

وبهذا قال المصنف: لأن السكران لا يكاد يثبت على شيء أو قول، فأقيم السكر الذي هو سب الرجوع مقدم الرجوع، فيعمل السكر فيما يحتمل الرجوع وهو الحدود الخالصة لله تعالى، أي لا يؤاخذ السكران بالإقرار به.

(٤) وأما الهرل فتفسيره اللعب، وهو أن يراد بالشيء غير ما وضع له، بل ذكر اللفظ تصحيحاً أو تمريحاً أو احتاراً لعطاة المحاط، فلا ينافي الهرل لرضاء بانباشرة وارتكاب الفعل الذي هازل به، ولهذا يكفر بالردة هازلاً، لكنه ينافي اختيار الحكم والرضاء به، فيؤثر الهرل فيما يحتمل النقص كالبيع والإحارة، فإذا تراصفا على الهرل بأصل البيع أي اتفاقاً في السر على أن يظهر البيع بحضور

الباين، ولا يكون بينهما في الحقيقة بيع، يتعقد البيع فاسداً غير موجب للملك، وإن اتصل به القبض؛ لأن البيع هو مبادلة مال بمال بالتراضي، وليس في الهزل قصد ولا رصاً، وصار اتفاقهما على الهزل بمزلة خيار البائع والمشتري، أو كما إذا شرط الخيار لهما أبداً، ففي الأول البيع موقوف على إحارة الطرفين، وفي الثاني لا يتعقد البيع أبداً، فإذا نقص أحد الهازلين بيعه، انتقض البيع؛ لأن الآخر سكت، ويسكوته لا يتعقد البيع.

وإن أجراه أي أحار الهازلان كلاهما البيع، جار البيع، لكن عند أبي حنيفة يجب أن يكون وقت الإجارة مقدراً بالثلاثة أي ثلاثة أيام كشرط الخيار، فإن مدته مقدرة بثلاثة أيام، فأخر مدة الإجارة هو اليوم الثالث، وكذلك الحكم في الخيار المؤبد إذا أحار في اليوم الثالث صح.

ولو تواضعا (اتفقا هزلاً) على البيع بألفي درهم أو على البيع بمائة دينار على أن يكون الثمن الواقعي بلا هزل في الصورتين ألف درهم، فالهزل باطل، والتسمية (ألف درهم أو مائة دينار) صحيحة في المصليين (في صورتين ألفي درهم ومائة دينار) عند أبي حنيفة^(٢)، وقال صاحباه (تلميذاه)؛ يصح البيع بألف درهم في الفصل الأول، وبمائة دينار في الفصل الثاني لإمكان العمل بالمواضعة (بالهزل) في الثمن مع الجدة (العرم) في أصل العقد في الفصل الأول دون الثاني (أي كما في الثاني غير هازلين) وإنا نقول (من جانب أبي حنيفة^(٣))؛ بأنهما حدّاً (وعزماً) في أصل العقد، و(لكن) العمل بالمواضعة (بالهزل) في البذل يجعله (البذل) شرطاً فاسداً في البيع، فيفسد البيع، فكان العمل بالأصل أولى من العمل بالوصف عند تعارض المواضعتين فيهما (في الأصل والبذل).

والخاصل أنهما جدّاً وعزماً في العقد، وواضعا أي هزلاً في البذل، وهذا أي البيع بخلاف الكاح (بأن هزل الزوجان الأحمقان على الكاح بألفي درهم على أن يكون المهر في الحقيقة ألف) حيث يجب الأقل (وهو الألف في المهر) لأن الكاح لا يفسد بالشرط العاصد (فإن الألف الرائد في البذل شرط فاسد، والبيع يفسد

بأن شرط المفسد دون الكاح) فأمكن العمل بالمواصعتين (بالحزليين هرل في أصل العقد، وهزل في البذل في المهر).

ولو ذكر (الروحان) في النكاح الدباير، وعرضهما الدراهم يجب مهر المثل؛ لأن النكاح يصح بغير تسمية المهر، فيصح النكاح، ويجب مهر المثل، بخلاف البيع؛ لأن البيع لا يصح إلا بتسمية الثمن، فيجب الإعراص في البيع عن الهرل، ويلزم اعتبار التسمية.

ولو هزلا بأصل النكاح أى لو تزوجا هرلا، فالهرل باطل، والعقد لازم، وكذلك، أى مثل النكاح فى أنه يقع بالهزل الطلاق والعناق، والعمو عن القصاص، واليمين والنذر، فهذه الخمسة تقع بالهرل كما تقع بالجد، لقوله ﷺ: «ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين» رواه الترمذى وابن ماجه، ولأن الهزل مختار للسبب (الذى يقع به هذه الأمور) راضى به دون حكمه، وأعم أن الطلاق يشمل العناق، واليمين يشمل النذر، وحكم هذه الأسباب (الخمس) لا يحتمل الرد بالنسخ والتراخي بخيار الشرط (لأنها صريحة فى مدلولها) ألا ترى أنه (أى حكم هذه الأسباب) لا يحتمل خيار الشرط، وأما ما يكون المال فيه مقصوداً مثل الخلع، والعنق على مال، والصلح عن دم العمد، فقد ذكر فى كتاب الإكراه من الأصل فى الخلع أن الطلاق (فى خلع الهزل) واقع والمال لازم، وهذا عند أبى يوسف ومحمد لأن الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما، وسواء هزلا (الروحان) بأصله (أصل الخلع) أو بقدر الدل، أو بجسه من أى مال كان، يجب المسمى عندهما، وصار (الخلع) كالعقد الذى لا يحتمل الفسخ تبعاً ليعنى العقد الذى فيه مال يقل الفسخ، ولكن بدل الخلع تابع للطلاق الذى لا يحتمل الفسخ، فلا يحتمل الخلع الفسخ، ولو كان الخلع هارلا، وأما عند أبى حنيفة فإن الطلاق (فى الخلع) يتوقف على اختيارها بكل حال (أى سواء هزلا بأصله أو بقدر البذل أو بجسه) لأن اختيار المرأة بمنزلة خيار الشرط (عنده)، وقد نص (صريح) عن أبى حنيفة فى خيار الشرط فى الخلع من جانبها أن

الطلاق لا يقع، ولا يجب المال إلا أن نشاء المرأة، فيقع الطلاق ويحب أحد، فكذلك ههنا، أي مثل الحكم المذكور في الخيار حكم الهزل، لكنه أي لكن خيار الشرط غير مقدّر بثلاث في الخلع وأمثاله، وكذلك أي مثل ثبوت الحكم في الخلع ثبوت الحكم في نطائره من الإعتاق على مال، والصلح عن دم العمد يعنى الكل سواء

ثم إنه إنما يجب العمل بالمواضعة (بالهزل) فيما (في تصرف) يؤثر فيه الهزل (وهو ما يحتمل النقص كالبيع والإجارة، وما كان المال فيه مقصوداً) إذا اتفقا على الساء (أي ساء التصرف على المواضعة) (على الهزل).

أما إذا اتفقا (الهارلان) على أنه لم يحصرهما شيء عند العقد، أو احتكما (قول أحد: بالحد، والآخر: بالهزل) حمل كلامهما على الحد (في الحال) وجعل القول قول من يدعيه (الحد) في الثاني في قول أبي حنيفة^١ حلاقاً لهما، فعندهما العمل بالمواضعة أولى.

وأما الإقرار فالهزل يبطله سواء كان الإقرار بما يحتمل الفسخ (كالبيع والإجارة) أو بما لا يحتمله (كالطلاق والعتاق) لأن الهزل يدل على عدم المحرر به، وكذلك تسليم حق الشفعة بعد الطلب والإشهاد يبطله الهزل لأنه (التسليم) من جنس ما يبطل بخيار الشرط (لأنه في معنى التجارة) وكذلك إبراء الغريم يبطله الهزل (لأن فيه معنى التملك، ويرتد بالرد).

وأما الكافر إذا تكلم بكلمة الإسلام، وتبرأ عن دينه هارلاً، يجب أن يحكم بإيمانه كالمكره، أي المكروه على الإسلام إذا أسلم يحكم بإيمانه؛ لأن الإيذان (هارلاً) كان أو مكرهاً بمرّة الإشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي.

١ السفه وتعريفه وحكمه والرابع من العوارض المكتسبة. السفه، وهو في اللغة عبارة عن حفة العقل، والسفيه هو خفيف العقل وقليل الفهم.

وفي الشريعة. هو عبارة عن اتساع الهوى والعمل بخلاف موجب الشرع، وخلاف دلالة العقل (كدا عرقه الزدوى) ثم السفه على نوعين: اختياري كما في

قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْعَبْ عَنْ مَلَةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ فالرعة والإعراض عن ملة إبراهيم كان باختيارهم، وغير اختياري كما في قوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السَّافِهُونَ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ ولو كان سفاقتهم باختيارهم لعلموه، فعلم أنه كان في المواقف سفاقة طعية وغير اختيارية، وإنما عذ السفة من العوارض المكتسبة باعتبار النوع الأول لأن الإعراض عن ملة إبراهيم كان باختيارهم.

وحكم السفة: أنه يحل بالأهلية، ولا يجمع شيئاً من أحكام الشرع، ولا يوجب الحجر أصلاً عند أبي حنيفة (سواء كان في تصرف لا يطله الهرل كالسكاح والعناق، أو في تصرف يطله الهرل كالبيع والإجارة) وكذا لا يوجب الحجر عند غيره فيما لا يطله الهرل كالسكاح والطلاق (لأن السفة ليس من عدم العقل وقتلته س) لأنه مكابرة العقل بعلية الهوى، فلم يكن السفة سبباً للنظر ورادة الخبر له، وإنما يكون الحجر مظهراً في حق الضعفاء عقلاً وتصرفاً.

وأما مع الدال عن السفة المبدّر في أول البلوغ فقد ثبت بالنص ﴿وَلَا تَزْنُوا السَّمَاءَ أَمْوَالَكُمْ﴾ إتما عقوبة عليه، أو هو غير معقول المص، فلا يحتمل المقايضة (أي لا يقاس على هذا السفة المبدّر في أول البلوغ غيره، وإذا كان الحجر عليه عقوبة وجزاء، فأبصاراً لا يقاس عليه غيره لأن العقوبات فوق القياس).

٥- الخطأ وتعريفه وأحكامه: والخامس من العوارض المكتسبة: الخطأ، والخطأ لغة: هو التجاور والعدول عن المقصود؛ لأنه ضد الصواب، والصواب: هو ما أصيب به المقصود (كذا نقل عن الأعشى).

وفي الشريعة^(١) هو ما صدر عن الإنسان من غير بيان ولا إرادة من قول أو فعل، ففي البيان لا يكون ذكر، وتكون إرادة، وفي الخطأ يكون الماعل ذاكرةً لفعل أو القول الذي يصدر عنه خطأ، ولكن لا يكون له إرادة ما يصدر عنه.

(١) والدليل على أن السفة الشرعي هو قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِلْمُؤْمِنِينَ أَنْ يَقْتُلُوا مَنْ قَتَلَهُمْ إِلَّا خَطَأً﴾ ووجه خطأ يسمى مطلق الذنب كما في قوله تعالى: ﴿إِنْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا كَبِيرًا﴾ وقوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ﴾

أحكام الخاطئ (١) فهو نوع عمل جعل عذراً صالحاً لسقوط حق الله تعالى، إذا حصر ذلك الخطأ عن احتیاد (أى مع احتیاد وسعى عدم وقوع الفعل) وحمل شبهة دارنة.

حتى قيل (٢) إن الخاطئ لا يأنم بفعله الخطأ.

(٣) ولا يؤاخذ بحد ولا قصاص، يعنى إذا رى بامرأة بطن أبها زوجته لا حد عليه، ولو قتل أحداً خطأ لا إثم عليه ولا قصاص، لكنه لا ينعكس فعله عن صر صر تقصير يصلح سبباً للجاء القاصر وهو الكفارة (والدية)

(٤) وصح طلاقه بأن أراد أن يقول: أطعمنى، فجرى على لسانه. أنت طالق (٥) ويجب أن ينعقد بيعه كبيع المكره بأن جرى على لسانه البيع خطأ، ولكنه ينعقد بيعاً فاسداً كبيع المكره؛ لعدم رضاه بالبيع الذى صدر عنه خطأ، فوجب فسخ مثل ذلك البيع.

٦- السمر والسادس من العوارض المكتسبة التى تصدر من المكلف السفر، فهو من أسباب التحفيف (١) يؤثر فى قصر دوات الأربع (٢) وفى تأخير الصوم إلى غير رمضان، لكنه لما كان من الأمور المختارة أى من الأمور التى يتعلق وجودها باختيار العبد وكسبه، ولا يكون موجباً للإفطار ضرورة لارمة (يعنى بعد ما تحقق السفر لا يوجب ضرورة تدعو إلى الإفطار فى رمضان بحيث لا يمكن دفع تلك الضرورة) (ولما كان كذلك) قبل. إنه (إن الرحل) إذا أصبح صائماً وهو مسافر، أو صام مقيم فمسافر، لا يباح له العطر فى الصورتين، بخلاف المريض، فإنه إذا بوى الصوم، وتحمل على نفسه مشقة المرض، ثم أراد أن يفطر حل له ذلك، وكذا إذا كان صحيحاً من أول اليوم باوياً للصوم، ثم مرض، حل له العطر، لأنه أمر سماوى لا اختيار له فيه.

ولو أفطر المسافر فى الصورتين المذكورتين، فعليه القضاء، ولا كفارة عليه؛ لأن وجود السمر المبيح للإفطار شبهة فى جواز الإفطار، فلا تجب الكفارة، وهذا

معنى قوله "ولو أفطر (المسافر) كان قيام السهر المبيع شبهة في جوار الإفطار، ولا تنهت الكفارة .

ولو أفطر قبل السهر، ثم سافر، لا يسقط عنه الكفارة، بحلاف المريض إذا أفطر في صحته، ثم مرض لما قلنا. إن السهر من الأمور المختارة، ولا يريل استحقاق وجوب الصوم عنه، حتى لا يباح له العطر، فلا يصير شبهة في سقوط وجوب الصوم عنه، وأما المرض فأمر سماوي، وإذا وجد آخر النهار يريل وجوب استحقاق الصوم عنه؛ لأنه يباح له العطر ولو كان صائماً، وزوال استحقاق الوجوب ليس بمنجزي، فيرول الوجوب من أول اليوم، ولهذا لا كفارة عليه .

٧- الإكراه: وقال المصنف في أول تقسيم العوارض "وأما المكتسب فإنه نوعان: منه (أى ما حصل وعرض من كسب المكلف نفسه) (كالأمور الستة المذكورة) ومن غيره (أى ما حصل وعرض على المكلف من فعل غيره كالإكراه) والأمر السابع من الأمور المكتسبة الإكراه، وهو في اللغة: حمل العير وإجباره على أمر يكرهه، ولا يريد مباشرته، ولولا الوعيد والتخويف على تركه

وهو الشريعة: هو الإجبار بوعيد (وتخويف) تلف النفس أو العصور أو مال على ارتكاب أمر غير مشروع، قال المصنف. وأما الإكراه فوعان (أحدهما) كامل يُفسد الاختيار، ويوجب الإلحاح (أى يوجب سلب النجاة والمعاد أى الإصطرار، ويقال لهذا النوع من الإكراه الملجئ) و (الثاني) قاصر يُعَدِم الرضا، ولا يوجب الإلحاح والاصطرار، وهذا هو الإكراه غير الملجئ .

والإكراه بجملتيه (سوعية) لا ينافى الأهلية، ولا يوجب وصع الخطاب عن المكروه بحال أى لا أهلية الوجوب، ولا أهلية الأداء؛ لأنه مبتلى في الحالين؛ لأن المكروه مبتلى، والانتلاء يحقق و (يثبت) الخطاب .

ألا ترى أن (المكروه) متردد بين (فرص) إذا أكره على أكل الميتة أو شرب الخمر، فإن تناول الميتة والخمر فرض لحفظ نفسه (وحظير) إذا أكره على الرما وقتل النفس المعصومة، فإنهما محظوران وموعان عليه (وإباحة) كما في إكراه الصائم

على إفساد الصوم، فإنه مباح له الإفطار (ورخصة) كما في الإكراه على كلمة الكفر، فإنه رخص في إحراء كلمة الكفر ﴿إلا من أكره وقله مطمئن بالإيمان﴾ ويأثم المكره مرة بارتكاب الفعل الذي أكره لأجله كما في الإكراه بالربا وقتل النفس، وبؤجر أخرى، كما في الإكراه على أكل الميتة وشرب الخمر، فإنه يؤجر بارتكاب الأكل والشرب لأجل حفظه نفسه، ولو لم يأكل ولم يشرب، فقتل، يموت اثماً، فلا رخصة في القتل والحرق والربا بعذر الإكراه أصلاً، أي لا رخصة في قتل أحد أو جرحه، أو في ارتكاب الزنا بالإكراه قطعاً، ولا خطر في الأكل مع الكامل منه في الميتة والخمر والخير، ورخص في إحراء كلمة الكفر، وإفساد الصلاة والصوم وإتلافه مال الغير، والحماية على الإحرام

ورخص في تمكين المرأة الرجل من الربا في الإكراه الكامل (وهو الذي يفسد الاحتيار، ويوجب الإلجاء والاضطرار، ولم يرخص الربا للرجل بالإكراه الكامل) وإنما فرق فعلها فعله في الرخصة (لها بالربا في الإكراه الكامل، ولم يرخص له) لأن سبب الولد لا تنقطع عنها (في صورة الربا إكراهاً) فلم يكن فعلها في معنى قتل ولد الربا بحلاف الرجل، فإن الولد المولود من الربا يقطع سببه عن الرجل، فهو له في معنى القتل، ولأجل الفرق بين الرجل والمرأة في الإكراه بالزنا إكراهاً كاملاً أوجب الإكراه شبهة في درء الحد، ودفعه عنها دون الرجل، فإن الكامل منه لا يوجب شبهة في حقه في درء الحد؛ لأنه لم يرخص له بالربا، فثبت بهذه الجملة (وهي أن الإكراه لا ينافي الأهلية، ولا يوجب سقوط الخطأ، ولا ينافي الاحتيار) أي الإكراه لا يصلح لإبطال حكم شيء من الأقوال كالطلاق، والعق، والبيع جملة ولا لحكم شيء من الأفعال مثل القتل وإتلاف المال، وإفساد الصوم، فيثبت موجب الإكراه بهذه الجملة، وهذا معنى قوله: جملة إلا بدليل غيره كالاستثناء والتعليق بالشرط ووجود المانع وغيرها، على مثال فعل الطائع بتعير حكمه لأجل هذه الأمور.

وإنما يظهر أثر الإكراه في أمرين. الأول: إذا تكامل الإكراه بأن كان مدججاً

ببدل بسبه الفعل من المكره - بمنع الرء - إلى المكره - بكسر الرء - فيصير الفعل مسوياً إلى المكره - بكسر الرء - لا إلى المكره - بمنع الرء -

و ثلثي . يظهر أثره إذا كان قاصراً (لم يكن ملحناً) في تعويت الرء كالإكره .
بالحبس والقيء

(١) فيفسد بالإكره (كاملاً كان أو قاصراً) ما يحتمل الفسخ ، ويتوقف على الرضا مثل السع والإجارة (٢) ولا يصح الأقارير كلها ؛ لأن صحتها تعتمد على قيام (ووجود) المحرمه ، وقد قامت دلالة أى دليل على عدم وجوده (٣) وإذا اتصل الإكره بقول المال في الخلع ، فإن الطلاق يقع ، والمال لا يجب ؛ لأن الإكره يعدم الرضا بالنسب والحكم جميعاً ، والمال الذي هو سبب ينعدم لعدم الرضا (بالإكره) فكان لعل لم يوجد ، فوقع الخلع بغير مال ، أى لم يجعل المال سبباً ولا الخلع واقعاً ؛ لأنه حكم ، فوقع الطلاق لأجل القول ؛ لأن الإكره لا يؤثر في القول بدون سببه الخلع ، كطلاق الصغيرة على مال ، فإنه يتوقف على قولها ، وإذا ثبت ، يقع الطلاق ، ولا يجب على الصغيرة مال ، والإكره بخلاف الهرل في مسأنة الخلع ؛ لأن الطلاق لا يفصل في الهرل عن المال ؛ لأن الهرل يجمع الرضا بالحكم دون السبب وهو الخلع ، فكان الهرل كشرط الخيار في مع الحكم دون السبب على ما مر في بحث الهرل .

(٤) وإذا اتصل الإكره الكامل (أى الملحق) بما يصلح أن يكون القاعل به آلة لغيره ، مثل الإكره بإتلاف النفس والمال ، يسبب فعل الإتلاف إلى المكره - بكسر الرء - ولزمه أى المكره - بكسر الرء - حكم الفعل من القصاص أو العرامة ؛ لأن الإكره الكامل يفسد الاختيار ، والاختيار العاسد (اختيار المكره - بمنع الرء -) في معارضة (مقابلة) الاختيار الصحيح (اختيار المكره - بكسر الرء - كالعدم ، فصار المكره - بمنع الرء - بمنزلة عديم الاختيار آلة للمكره - بكسر الرء - فيما يحتمل ذلك ، أى كونه آلة .

وفيما لا يحتمله أى في فعل لا يحتمل أن يكون المكره - بمنع الرء - آلة لنكره - بكسر الرء - (كالأكل والشرب والوطء والسب) فلا يستقيم بسبه الفعل إلى

المكروه - بكسر الراء - لأن الرجل لا يمكن أن يكون (أكل لأحر أو شرب له أو فعل منتر أفعاله الخاصة له، فهذا لا يقع المعارضة في استحقاق بسطة الحكم؛ لأن الاختيار الصحيح (اختيار المكروه - بكسر الراء -) لا يمكن إمساد الفعل إليه لعدم إمكان كونه آلة، ففي الفعل الصادر عن المكروه - بفتح الراء - مسوياً إلى الاختيار الفاسد، وكذا حكمه (ذلك الفعل) أيضاً مسوب إلى الاختيار الفاسد (وهو اختيار المكروه - بفتح الراء -).

وذلك الفعل عبر الصالح لكون رجل آلة لأحر فيه، مثل الأكل والشرب ولو طء والأقوال كلها؛ لأن العم واللسان لكل أحد يكونان لاستعمال نفسه، فإنه لا يتصور أن يأكل الإنسان نفس غيره، وأن يتكلم به، وكذلك أي ومثل ما لا يصلح أن يكون المكروه - بفتح الراء - فيه آلة إذا كان نفس الفعل مما يتصور أن يكون الفاعل فيه آلة لغيره صورة إلا أن يكون المحل (محل الإكراه) غير الذي يلاقيه فعل الإتلاف صورة، وكان ذلك (محل الإكراه) يتبدل بأن يجعل المكروه آلة لغيره مثل إكراه المحرم على قتل الصيد، فإن ذلك يقتصر على الفاعل في حق الإثم والجزاء؛ لأن المكروه - بكسر الراء - إنما حمل المكروه - بفتح الراء - على أن يجنى على إحرام نفسه، وهو في ذلك لا يصلح آلة لغيره، ولو جعل المكروه آلة لغيره، يصير محل الحماية إحرام المكروه، وفيه خلاف المكروه لأنه كان أراد الحماية على إحرام المكروه، وبطلان الإكراه؛ لعدم حصول عرضه، وعود الأمر إلى المحل الأول، وهو المكروه. وخلاصة الكلام: أن المكروه - بكسر الراء - أراد أن يجنى المكروه - بفتح الراء - على إحرام نفسه بقتل الصيد، فأكرهه وقتل الصيد في حالة الإحرام، ففي هذه الصورة لا يمكن أن يكون المكروه - بفتح الراء - آلة للمكروه - بكسر الراء - لأنه يتبدل محل الحماية، فيلزم أن المكروه أكرهه على إحرام نفسه أي إحرام نفس المكروه - بكسر الراء - فصار محل الحناية (قتل الصيد) وبطلان الإكراه (إكراه المكروه) وعود الأمر إلى المحل الأول (يعنى كون الحناية على إحرام المكروه - بكسر الراء - وهذا كله خطأ، ويقتصر جنابة المكروه على إجرامه وعليه الإثم والجاء).

ولهذا أى ولأن محل الحماة تدل بالنسبة إلى المكره، واقتصر عليه الفعل لعدم إمكان الآلية، قلنا إن المكره على القتل يأثم؛ لأنه يوجب حمية على دين القاتل المباشر، وهو أى القاتل لا يصلح فى تلك الحماة أن يكون آلة لغيره؛ لتدل محل الحمية وهو الذى قتله المكره لا المكره - بكسر الراء - فيدرم أن يكون مقتول المكره - بكسر الراء - ولذلك أى ولما قلنا إن القتل يقتصر على المباشر فى حق الإثم، قلنا فى المكره على البيع والتسليم إن تسليمه يقتصر عليه؛ لأن التسليم تصرف فى بيع نفسه بالإتمام، وهو فى ذلك لا يصح آلة لغيره، ولو جعل المكره - بمنع الراء - آلة لغيره لتدل المحل ولتبدلت ذات الفعل لأنه (أى التسليم) حينئذ أى حين إذا كان الفاعل آلة لغيره بصبر عصاً محضاً بالنسبة إلى المكره

وقد نسب إلى المكره من حيث هو عصب، وإذا ثبت أنه أى انتقل الفعل من الفاعل إلى المكره - بكسر الراء - يعنى نسبة الفعل إلى المكره أمر حكى لا حسى، صرنا إليه استقام ذلك فيما يعقل ولا يحس أى يعقل وحوبه من المكره، ولا يحس وحوده منه، قلنا إن المكره على الاعتاق بما فيه إلقاء هو المتكلم بما يعيد اعتق من قوله: أنت حرّ ووجد الكلام منه حساً، ومعنى إتلاف المالية من المكره منقول إلى الذى أكرهه؛ لأنه منفصل عنه فى الحملة محتمل للنقل بأصله، وهذا أى ما ذكر من تفصيل مسائل الإكراه عندنا.

وقال الشافعى: تصرفات المكره قولاً كان (كالطلاق والعناق والبيع) تكون لمواً، إذا كان الإكراه بغير حق؛ لأن صحة القول بالقصد والاختيار، ليكون ترحمه عما فى الضمير، فيبطل عند عدمه، والإكراه بالحس مثل الإكراه بالقتل عده، وإذا وقع الإكراه على الفعل، فإذا تم الإكراه، بطل حكم الفعل عن الفاعل، وتماه بأن يجعل عذراً يبيح له الفعل، فإن أمكن أن يسب إلى المكره، نسب إليه، وإلا فبطل أصلاً، وقد ذكرنا نحن أن الإكراه لا يُعَدُّم الاختيار، ولكنه ينتهى به الرضا، ويعسد به الاختيار إلى ما قررناه، والذى يقع به حتم الكتاب باب حروف المعانى.

الخاتمة في بيان حروف المعاني

وإنما جعل خاتمة الكتاب حروف المعاني ؛ لأن شطراً (بعضاً) من مسائل الفقه مسمى عليها (على حروف المعاني)

١- وقد ذكر الإمام الشاطبي في هذا الصدد (مسألة حروف المعاني بأصول الفقه) في الجزء الأول من كتابه الموافقات ما يلي . كل مسألة لا يسمي عليها فروع فقهية ، فوضعها في أصول الفقه عارية (عن العائدة) اهـ

٢- في تسهيل أصول الشاشي للراقم ، العنوان هكذا :

صلة هذا البحث بأصول الفقه وقد عُرِفَ أصول الفقه بأنه علم بقواعد يتوصل بها المجتهد إلى استنباط الأحكام من الأدلة ، وتلك القواعد على قسمين : أصولية ، ولغوية ، فالقواعد الأصولية إنما أخذت من الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، (وآثار الصحابة والتابعين) ، والقواعد اللغوية إنما أخذت مما قرره علماء اللغة ، من طرق دلالة اللغة وفهمها ، وأسلوبها الخاصة بما يتعلق بمشور كلام العرب ومنطومه (ص ١٠٦) .

ولا شك أن مأخذ كثير من القواعد اللغوية هو حروف المعاني بأنواعها ، فكما يبحث في أصول الفقه عن القواعد الأصولية ، كذلك يبحث فيه عن القواعد اللغوية ، ومن ثم أورد الأصوليون في كتبهم القواعد اللغوية ، وخصصوا لها باباً ، كما فعله مؤلف الحسامي هنا .

واعلم أن لفظ الحروف (١) يطلق على الحروف التسعة والعشرين ، التي هي أصل تراكيب الكلام (٢) ويطلق على ما يوصل معاني الأفعال إلى الأسماء (٣) وعلى ما يبدل على معنى في غيره ؟ . فسر في علم النحو ، ويسمى النوع الأول حروف التهجى من هجاء الحروف إذ عددها ، ويسمى الثاني حروف المعاني لما ذكرنا من إيصال معاني الأفعال إلى الأسماء (أو لكونها روابط بين معاني الأسماء ومعاني الأفعال) المثال التطبيقي : فإن الباء في مررت يريد لإيصال المرور إلى ريد أو هي رابطة بين مررت وريد ، بخلاف الباء في بكر

و بشر فإنها حرة الكلمة فقط، ولا تدل على معنى آخر، وكذلك الهمزة في أريد في الدار فإنها تدل على معنى الاستمهام بخلاف همزة أحمد، فإنها أحد أجزاء الكلمة، وليس له معنى زائد.

ثم إطلاق لفظ الحروف على جميع ما في هذا الباب بطريق التعليل؛ لأن بعض ما ذكر هنا أسماء كما يأتي:

ثم قال المصنف. وأكثرها (وقوعاً) حروف العطف، والعطف في اللغة. الشيء، ورد أمر إلى آخر، يقال: عطف العود إذا ثابه، ورده إلى جاسه الآخر، وفي العطف أيضاً رد المعطوف إلى المعطوف عليه في الحكم، أو شيء الحكم مرة في صمن المعطوف عليه، ومرة في صمن المعطوف.

حرف الواو

١- والأصل (العالم) في العطف الواو، وهي لمطلق الجمع عندنا، أي بدون رعاية الاتصال والترتيب من التقديم والتأخير، وهذا معنى قول المصنف من غير تعرض لقدرة ولا ترتيب، وعمله (رأى) عامة أهل اللغة وأئمة الفتوى

(١) وإنما يثبت الترتيب (في الطلقات الآتية): في قوله لامرأة أجنبية. إن نكحتها فهي طالق وطالق وطالق، حتى لا يقع بهذا القول إلا واحدة في قول أبي حنيفة خلافاً لصاحبيه، ضرورة (أي لضرورة) أن الطلقة الثانية تعلقت بالشرط (إن نكحتها) بواسطة الطلقة الأولى، ولا يكون وقوع الواحدة مقنصي الواو (ومدلولها) وعندهما يقع الثلاث معاً؛ لأن تعلّقها بالشرط من غير واسطة

(٢) وفي قول المولى: أعتقت هذه وهذه إلح جواب عن نقص آخر يرد على هذا الأصل، وهو أن رجلاً (فصولياً) لو زوّج أمتين لرجل برصاهما من رجل في عقد أو عقدين بغير إذن مولاها، كان الكاح موقوفاً على إحارته، فإن أعتقهما المولى بلفظ واحد، بأن قال: أعتقتهما، لا يبطل نكاح واحدة منهما؛ لأن الجمع لم يتحقق بين الحرية والأمة في حال العقد، ولا في حال الإجارة؛ لأن كليهما

حرتان، ولو أعتقهما في كلمتين بأن قال: أعتقت هذه، ثم قال بعد رمان للأخرى: مثل ذلك، بطل نكاح الثانية، ولو أعتقهما بكلام واحد متصل بأن قال: أعتقت هذه وهذه، بطل نكاح الثانية، فلو لم توجب الواو الترتيب لما بطل نكاحها، كما لو أعتقهما معاً، فأشار المصنف إلى الجواب وإلى الفرق بين المسألتين، فقال: لم يبطل نكاح الثانية في مسألة الأمتين بمقتضى الواو، وإنما بطل بناء على أصل آخر، وهو أن الحمل إذا عطف بعضها على بعض، ولم يكن في آخر الكلام ما يغير أوله، لا يتوقف أول الكلام على آخره.

وفي قوله: أعتقت هذه وهذه لا يغير آخر الكلام أوله؛ لأن عتق الثانية لو ثبت وصح نكاحها، لا يتغير نكاح الأولى بوجه، فتعنى الأولى قبل التكلم بعتق الثانية، فلا تبقى لثانية محلاً للنكاح الموقوف، وهذا التمهيل الطويل المقروص شرح كلام المصنف الآتى على زعم الشراح وكلامه هذا: وفى قول المولى: أعتقت هذه وهذه، وقد زوجهما المصولى من رجل، وإنما بطل نكاح الثانية؛ لأن صدر الكلام لا يتوقف على آخره، إذا لم يكن في آخره ما يغير أوله، وعتق الأولى يبطل لمحلية التوقف، فبطل النكاح الثانى قبل التكلم بعتقها، بخلاف ما إذا زوج المصولى الأختين فى عقدين، فقال المولى: أجزت هذه وهذه، حيث بطلا جميعاً؛ لأن صدر الكلام وضع لجوار النكاح، وإذا اتصل به آخره، سلب عنه الجواز، فصار آخره فى حق أوله بمنزلة الشرط، والاستثناء فى كونه مغيراً له.

(٣) وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها، فلا تجب المشاركة فى الخبر، وذلك مثل قوله: هذه طالق ثلاثاً، وهذه طالق، إن الثانية تطلق واحدة؛ لأن الشركة فى الخبر كانت واجبة لافتقار الكلام الثانى، إذا كان ناقصاً، فإذا كان كاملاً، فقد ذهب دليل الشركة، ولهذا قلنا: إن الجملة الناقصة تشارك الأولى فيما عم به الأولى بعينه، حتى قلنا فى قوله: إن دخلت الدار، فأنت طالق وطالق إن الثانى يتعلق بذلك الشرط بعينه، ولا يقتضى الاستبداد به، كأنه أعاده، وإنما يصار

إليه (إلى الاستبداد) في قوله: "جاءني ريد وعمرو" ضرورة أن المشاركة في معنى واحد لا يتصور.

(٤) وقد تستعار الواو للحال بمعنى الجمع أيضاً (بين الحال ودى الحال) لأن الحال تجمع د، الحال، فرعاية المعنى الحقيقي للواو موحودة، قل تعالى ﴿حتى إذا جاءوها وفتحت أبوابها﴾ أى أبواب (أبواب الحنة) مفتوحة، وقالوا فى قول الرحل أذ إلى ألفاً وأنت حرّ، ومع قولهم لنحربى إبرل وأنت آمن، إن الواو للحال، حتى لا يعتق العبد (المذكور) إلا بالأداء، ولا بأمن الحربى ما لم يبرل.

حرف الفاء

٢- والثانى من حروف العطف الفاء، وهى لتوصل بين ما قبلها وما بعدها مع كون المعطوف عقب المعطوف عليه فى الوجود، ولهذا أى ولأجل هذا لأصل المعهوم من معنى الفاء قبلها من قال لامرأته: إن دحلت هذه الدار، فهذه الدار، فأنت طالق، إن الشرط (لوقوع الطلاق) أن تدخل المرأة الدار الثانية بعد الأولى من غير تراخ.

وقد تدخل الفاء على العلل؛ لأنّ المعلول يوجد متصلاً بعد العلة، وتدخل على العلل، إذا كانت مما يدوم، فنصير الفاء بمعنى التراخى (تراخى العلة فى الذكر).

يقال: أبشر فقد أتاك العوث، فقد دحلت الفاء على العلة وهى إتيان العوث والمعاون، وقدم الحكم وهو البشارة، ولكن هذا تراخى فى الذكر لا فى الوجود لأن البشارة الحقيقية إنما تحصل بعد مجيء العوث وإعائته.

ولهذا أى ولأجل أن الفاء تدخل على العلة، قلنا فى من قال لعبد: أذ ألفاً فأنت حرّ إنه يعتق للحال؛ لأن العتق دائم، فأشبه التراخى أى الحكم المترخى عن العلة، وهى أداء الألف.

حرف ثم

(١) وأما ثم فلعطف على سبيل التراخي (فهي العاء التعقيب مع الوصل، وهي ثم التراخي بمهلة) و ثم عند أبي حنيفة^٢ للتراخي على وجه القطع، كآته مستأنف حكماً لأجل القول بكمال التراخي (ومعناه أنه يظهر أثره في الحكم والتكلم جميعاً، فكآته قطع عن سابقه واستؤنف، إنما قال هذا قولاً بكمال التراخي؛ لأن هذه الكلمة ثم وضعت لمطلق التراخي، والمراد بالمطلق كماله) وعند صاحبه ثم للتراخي هي الوجود دون التكلم، بيانه في من قال لامرأته قبل الدخول بها: أنت طالق ثم طالق إن دخلت الدار، قل أبو حنيفة: يقع الأول، ويلعب ما بعده، كآته سكنت على الأول، وقالوا يتعلق (الثلاث) جملة وينزلن على الترتيب.

(٢) وقد يُستعار ثم لمعنى الواو، قال تعالى ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّوْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ﴾.

حرف بل

وأما بل فهو صوع لإثبات ما بعده، والإعراف عما قبله، يقال (في المثال): جاءني زيد بل عمرو، أثبت المتكلم مجيء عمرو، وأعرض عن مجيء زيد، وقالوا (أبو حنيفة وصاحبه) جميعاً في من قال لامرأته قبل الدخول بها: إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة، بل ثنتين؛ أنه يقع الثلاث إذا دخلت الدار، بخلاف العطف بالواو عند أبي حنيفة^٣ حيث لم يقع إلا واحدة في قوله: إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة وثلثين؛ لأن الواو ما وضعت للاستدراك، بل لمطلق العطف؛ لأنه (أي حرف بل) لما كان لإبطال الأول وإقامة الثاني مقامه، كان من قصته اتصال الثاني (ثنتين) بالشرط بلا واسطة، لكن بشرط إبطال الأول، وليس في وسعه ذلك، وفي وسعه إفراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة، فيصير بمنزلة

الحلف بيمينين (قبل بل وبعده)، فيثبت ما في وسعه (وهو إفراد الثاني بالشرط، لا ما ليس في وسعه، وهو إبطال الأول).

حرف لكن

وأما "لكن" فلاستدراك بعد النفي (أى لدفع التوهم الناشئ من الكلام السابق) تقول (في المثال) ما جاءني زيد لكن عمرو، غير أن العطف بـ "لكن" إنما يستقيم عند اتساق الكلام، فإذا اتسق الكلام (أى ارتبط الكلام) كالمقترن له بالعبد يقول: ما كان (ذلك العبد) لي قط لكنه لفلان آخر، تعلق النفي (ما كان لي قط) بالإثبات حتى استحققه الثاني، وإلا أى وإن لم يوجد الاتساق والارتباط لفوات أحد المعنيين، فهو مستأنف كالمزوجة بمائة تقول: لا أجزئ النكاح، لكن أجزئه بمائة وخمسين، فإنه ينفسخ العقد (بمائة) لأنه نفى فعل وإثباته بعينه، فلم ينسق الكلام.

حرف أو

وأما أو فتدخل بين اسمين أو فعلين، فيتناول أحد المذكورين، فإن دخلت في الخبر أفضت إلى الشك، وإن دخلت في الابتداء والإنشاء، أوجبت التخيير، نحو جاءني زيد أو عمرو، وقوله تعالى: ﴿إِنْ أَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ﴾ ففي المثال للشك، وفي الآية للتخيير، ولهذا أى ولأجل أن كلمة "أو" لأحد الأمرين المذكورين، قلنا: في مَنْ قال: هذا حرّ أو هذا، إنه لما كان إنشاءً يحتمل الخبر، أوجبت التخيير على احتمال أنه بيان أى أوجبت التخيير مع احتمال أنه بيان، حتى جعل البيان إنشاءً من وجه، وإظهاراً من وجه.

(٢) وقد تستعار هذه الكلمة (كلمة أو) للعموم (والشمول) فتوجب عموم الأفراد في موضع النفي، وعموم الاجتماع في موضع الإباحة، ولهذا لو حلف: لا يكلم فلاناً أو فلاناً، يحث إذا كلم أحدهما، ولو قال: لا يكلم أحداً إلا فلاناً أو فلاناً، كان له أن يكلمهما جميعاً.

(٣) وقد نجعل (أو) بمعنى "حتى" في نحو قوله : والله لا أدخل هذه الدار، أو أدخل هذه الدار، حتى لو دخل الأخيرة قبل الأولى، انتهت اليمين؛ لأنه تعذر العطف لاختلاف الكلامين من نفى وإثبات، والغاية صالحة؛ لأن أول الكلام حظر وتحريم، فلذلك وجب العمل بمجازه (وهو كونها بمعنى حتى).

حرف حتى

وأما حتى فللغاية، ولهذا قال محمد في "الزيادات" في من قال : عبده حر إن لم أضربك حتى تصيح، إنه يحنث إن امتنع عن الضرب قبل الغاية، وهي الصباح لشدة الضرب.

(٢) واستعير (لفظ حتى) للمجازاة بمعنى لام كي في قوله : إن لم أتك غداً حتى تغدني، حتى إذا أتاه فلم يغده، لم يحنث؛ لأن الإحسان لا يصلح منياً ومائعاً للإتيان، بل هو سبب له، فإن كان الفعلان (ما قبل حتى وما بعده) من شخص واحد، كقوله : إن لم أتك حتى أتغدي عندك (عبدى حر) تعلق البر بالفعليين بأن يأتي ويتغدى عنده لأن فعله (وهو التغدى) لا يصلح جزاءً لفعله، وهو الإتيان، فحمل على العطف بحرف الفاء (أى يكون حتى بمعنى الفاء) لأن الغاية (أى مدلول حتى) تجانس التعقيب (وهو مفهوم الفاء) فإن الغاية تكون عقيب المغيا.

ومن جملة حروف المعاني حروف الجر:

حرف الباء

١- قالباء للإلصاق، ولهذا قلنا في قوله : إن أخبرتنى بقدم فلان فلك كذا، إنه يقع على الصدق أى على الخبر الواقع في نفس الأمر.

حرف على

٢- وعلى للإلزام في قوله: له على ألف (١) وقد تستعمل للشرط، قال الله تعالى: ﴿يَايَعْنُكَ عَلَى أَنْ لَا يَشْرُكَكَ بِاللَّهِ شَيْئًا﴾ (٢) وتستعار بمعنى الباء في المعاوضات المحضة (كالبيع والإجارة والتكاح) لأن الإلصاق (معنى الباء) يناسب اللزوم الذي هو مدلول "على".

حرف من

٣- ومن للتبعض، ولهذا قال أبو حنيفة في من قال: أعتق من عبيدي من شئت عتقه، كان له أن يعتقهم إلا واحداً منهم، بخلاف قوله: أعتق من عبيدي من شاء عتقه، لأنه وصفه بصفة عامة (من شاء) فأسقط الخصوص المفهوم من شئت! لأنه وصفه بصفة عامة (من شاء).

حرف إلى

٤- وإلى لانتهاه الغاية، سرت من البصرة إلى الكوفة.

حرف في

٥- وفي للظرف، ويفرق بين حذفه وإثباته، فقوله: إن صمت الدهر فعلى كذا، وقع على الأبد أي بحث إلى الأبد، وفي قوله: إن صمت في الدهر فعلى كذا، يقع على الساعة، وتستعار "في" للمقارنة في نحو قوله: أنت طالق في دخولك الدار أي مقارناً بدخول الدار، ومن جملة حروف المعاني حروف الشرط، وحرف "إن" هو الأصل في باب الشرط.

١- و"إذا" يصلح للوقت والشرط على السواء عند الكوفيين، وهو قول أبي حنيفة، وعند البصريين (وهو قولهما) هي "كلمة إذا" مثل متى، فإن "كلمة متى" للوقت، لا يسقط الوقت عن مفهومها بحال، ومع ذلك المجازات بها (مجىء الشرط والجزاء) معها لازمة في غير موضع الاستفهام، والمجازات (وقوع الشرط والجزاء) بلفظ "إذا" غير لازمة، بل هي في حيز الجواز.

وَمَنْ وَمَا وَكَلَّ وَكَلَّمَا تَدْخُلُ فِي هَذَا الْبَابِ أَيْ فِي بَابِ الشَّرْطِ ، وَفِي "كَلَّ" مَعْنَى الشَّرْطِ أَيْضًا مِنْ حَيْثُ إِنَّ الْأَسْمَ الَّذِي يَأْتِي عَقِبَهَا يُوصَفُ بِفَعْلٍ لَا مُحَالَةً لِيَتِمَّ الْكَلَامُ ، وَهِيَ أَيْ كَلِمَةُ "كَلَّ" تَوْجِبُ الْإِحَاطَةَ عَلَى سَبِيلِ الْإِفْرَادِ ، وَمَعْنَى الْإِفْرَادِ أَنْ يَعتَبَرُ كُلُّ مَسْمُومٍ بِانْفِرَادِهِ كَأَنَّهُ لَيْسَ مَعَهُ غَيْرُهُ .

بِحَمْدِ اللَّهِ تَعَالَى وَمَتَّهِ وَفَضَّلِهِ الْجَمَّ وَكَرَّمَهُ الْعَمَّ بِدَأْتِ التَّشْرِيعِ وَالتَّيْسِيرِ قَبْلَ شَهْرَيْنِ وَرَبِيعٍ ، وَخَتَمَتْهُ فِي اللَّيْلَةِ الرَّابِعَةِ عَشَرَ مِنْ شَهْرِ مُحَرَّمِ الْحَرَامِ ١٤٢٧ هـ بَعْدَ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ، فَالْمُسْتَعَانَ وَالْمُسَوَّلَ فِي كُلِّ مَأْمُولٍ ، وَالْمَدْعُوَّ لِلْقَبُولِ هُوَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى .

اللَّهُمَّ مَصْرِفَ الْقُلُوبِ صَرِّفْ قُلُوبِي إِلَى طَاعَتِكَ وَحَسَنَ عِبَادَتِكَ ، رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي ، رَبِّ تَوَقَّنِي مُسْلِمًا ، وَأَلْحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ ، اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَهَا وَارْحَمْهَا وَاجْعَلْهَا فِي الْمَهْدِيِّينَ ، وَتَقَبَّلْ مَسَاعِيَهَا ، وَاجْعَلْ آيَاتِكَ شَافِعَةً لَهَا ، وَاجْمَعْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ ذُرِّيَّاتِنَا يَوْمَ يَقُومُ عِبَادُكَ أَمَامَكَ ، رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ .

وكتبه

محمد أنور بن ميرزا محمد بن دولت محمد بن محمد علي

ابن قربان محمد بن محمد عظيم بن گدا محمد

ابن محمد عظيم البدخشاني المقيم بکراتشي